PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA

Facultad de Teología

EL HOMBRE COMO TEMA TEOLÓGICO

Cuestiones Actuales de Antropología Teológica

LUIS F. LADARIA, s.j.

ROMA 1994

PROGRAMA APROXIMATIVO

1. Antropología teológica: una disciplina reciente con viejos contenidos. Las propuestas actuales de distribución de la materia.

2. Antropología teológica en el Vaticano II. La constitución pastoral *Gaudium et Spes*, capítulo 1º. Análisis de GS 22.

3. El hombre imagen de Dios. La relación entre cristología y antropología. Análisis crítico de diversos modelos recientes: el cristocentrismo radical (K. Barth); la cristología principio y fin de la antropología (K. Rahner); la determinación del hombre en Cristo (W. Kasper); de Adán a Cristo (W. Pannenberg); la noción cristológica de persona (H.U. von Balthasar). Síntesis conclusiva: Cristo revela plenamente el hombre a sí mismo; Jesús en la definición del hombre.

4. La cuestión del "sobrenatural". El planteamiento tradicional y las discusiones modernas. K. Rahner y el "existencial sobrenatural"; H. de Lubac, la paradoja del hombre; H.U. von Balthasar, la naturaleza concreta y la naturaleza abstracta; J. Alfaro, la inmanencia y la trascendencia de la gracia. Síntesis: la gratuidad radical de la encarnación y la creación del hombre a imagen de Dios.

5. La imagen deformada. El hombre bajo el poder del pecado: el pecado original. Pecado de Adán y pecado del mundo: la discusión actual. Síntesis conclusiva: la mediación fallida.

6. La perfecta semejanza. La teología de la gracia. La Trinidad y la gracia: la "inhabitación"; el problema de las relaciones propias o "apropiadas" con las personas divinas. La cristología y la teología de la gracia: la filiación divina. El Espíritu Santo y el hombre en Cristo. La justificación: el actual debate ecuménico.

7. La perspectiva escatológica. La cuestión del "estado intermedio". La significación permanente de la humanidad de Jesús en nuestra relación con Dios.

PARA LOS QUE HACEN TEOLOGÍA DOGMÁTICA:

Intentaré no repetirme. Por ello, del tema 14 del programa de dogmática: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre caído; en el curso de presentación, explicaré solamente el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Y lo que diré aquí no lo repetiré en este curso. En cambio, dedicaremos aquí alguna atención al tema del pecado original. Esto sirve para preparar esta alternativa al tema 14 que tenéis en el programa de síntesis de teología dogmática.

INTRODUCCIÓN.

¿Cuáles son los puntos centrales que queremos desarrollar en este curso? Yo quisiera desarrollar un punto central, naturalmente articulándolo. Este punto central se llama: ¿cuál es la relación que hay entre la cristología y la antropología, Cristo y el hombre?. Buscamos desarrollar este curso bajo este aspecto, bajo este punto específico de vista. No solamente cuestiones actuales de antropología teológica, tomadas de cualquier elenco, sino buscando tener este hilo conductor: ¿cuál es la relación entre Cristo y el hombre?

No repetiré lo dado en los cursos del primer ciclo. Serán todos temas nuevos. Nuevos no significa que no habéis oído hablar nada; nuevos significa temas que yo no desarrollo en el primer ciclo. Hay una excepción: el tema del pecado original, el hombre caído. Este es un tema especial en el programa de síntesis para el examen final de teología dogmática. Pero este punto lo desarrollaré de manera diferente a como lo hago en el primer ciclo, esto es, sin preocuparnos del aspecto positivo, del aspecto histórico; lo tomaremos sólo desde el punto de vista especulativo, del punto de vista de la discusión actual. Esto lo haremos en todos estos temas. Las referencias históricas que necesariamente tendremos que hacer no son el objetivo fundamental de este curso. Nos inspiraremos en la historia para clarificar los puntos actualmente en debate, por tanto la historia del problema no será el objeto central del curso. Esto para evitar repeticiones y porque la información básica la presupongo (muy peligroso para un profesor).

Buscaremos desarrollar este curso en contacto con la reflexión de la teología contemporánea. Por tanto, una gran parte de nuestro curso, como es el objetivo, será tener presente qué ha dicho la teología sobre este particular en estos últimos tiempos. Yo no renuncio a decir también la mía, no renuncio a decir lo que haría. Pero una gran parte de nuestro curso será informativa, porque se necesita conocer los temas de debate para poder establecer los puntos fundamentales, sobre los cuales creemos poder construir.

Hablaremos, por tanto, de muchos autores. Hablaremos de muchos autores **en diálogo**. Quisiera que quedara claro desde el primer momento: una observación al parecer de un autor, una crítica, una discrepancia, no es nunca una descalificación. Esto debe quedar muy claro. Quien cree tener toda la verdad, poseer la clave para toda la teología de una vez para siempre, este claramente está equivocado. Sto. Tomás decía que la teología es *scientia viatorum*, es la ciencia de aquellos que están en camino, ser en camino quiere decir esencialmente no haber llegado, de por sí quiere decir no tenerlo todo, quiere decir caminar en la fe no en la visión , quiere decir, por tanto, renunciar a la pretensión de una última palabra. Diálogo quiere decir búsqueda común, no quiere decir descalificación, no quiere decir pretensión de últimas palabras. Queremos acercarnos a estos puntos con una mentalidad abierta.

DESARROLLO CONCRETO DEL PROGRAMA.

Veis que son siete puntos. Al inicio he indicado programa aproximativo. ¿Por qué digo aproximativo? Porque debemos garantizar nuestra libertad. En el sentido de que estamos en el segundo ciclo, no se debe dar una información básica. Si no llegamos al final será lo mismo. Prefiero desarrollar con calma ciertos puntos y no deber correr para llegar al final. He escrito aproximativo para garantizar esta nuestra libertad. Libertad mía y vuestra. Mía: en el sentido de que puedo pensar que un punto requiere una explicación más larga. También vuestra: si bien es verdad que en una aula como esta resulta difícil las intervenciones vuestras, estoy abierto a todas vuestras sugerencias, por tanto, preguntas, dudas, problemas, podéis hacerlas después de la lección. Esto también puede modificar el programa, si veo que algo produce dificultad lo hablaremos. En este sentido al decir aproximativo buscamos garantizar nuestra libertad, la mía y la vuestra, de poder proponer cosas que quizás puedan añadirse, puntos que vale la pena profundizar.

HILO INTERNO DE ESTE PROGRAMA, SU COHERENCIA INTERNA: ésta es la relación de Cristo con el hombre, la relación entre cristología y antropología.

¿Por qué este planteamiento? El Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et spes* 22, un número a estudiar y analizar, ha abierto una línea de búsqueda, ha abierto un desarrollo . No ha dado una definición, no ha consagrado una línea, ha abierto una problemática. El Concilio afirma que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio de Cristo. Esta es una afirmación nueva, es una afirmación original. El Concilio no ha interpretado esta afirmación suya, no es función del magisterio descender a interpretaciones concretas, a teorías concretas. Pero indudablemente al afirmar esto ha abierto una vía, ha suscitado un problema. Este es el punto que yo quisiera seguir, este problema abierto a raíz de esta frase conciliar. Aunque en el Concilio mismo esta frase no recibe una concreta interpretación con contenidos precisos. Como no somos magisterio tenemos mucha libertad. Debemos ver cómo los teólogos han lanzado sus hipótesis, discutir con ellos y también nosotros lanzar la nuestra eventualmente. No podemos decir que lo que nosotros decimos es lo que dice el Concilio, sino que lo que discutimos es un desarrollo de esta problemática que el Vaticano II nos abre.

La razón teológica de esta apertura es muy profunda: ¿quiere decir algo para la definición del ser humano el hecho de que este ser humano, nuestra condición, ha sido compartida por el hijo de Dios mismo? ¿O bien es indiferente? El hecho que el Creador ha compartido la condición creatural, ¿no nos dice nada para comprender qué es este hombre? El hecho de que Jesús es hombre, ¿no nos dice nada para comprender qué es el hombre? Creo que nadie de nosotros puede dar una respuesta negativa a estos interrogantes. Este es el punto que yo quisiera desarrollar, el tema ha desarrollar en la concreta articulación material del curso.

En primer lugar, el punto primero lo trataremos brevemente, pero buscando de ver una lógica, positiva o negativa, cómo se ha desarrollado lo que ahora llamamos teología antropológica. El nombre de la disciplina no es universal. Hay tratados dogmáticos que tienen de siglos una consistencia, pensemos en la cristología, el tratado sobre Dios, o sobre los sacramentos. La antropología teológica como tratado no es una cosa reconocida universalmente. ¿Por qué? Hay razones de fondo, razones teológicas que tienen un influjo sobre una sistemática. Este será un punto breve de reflexión. Por eso digo una disciplina reciente con viejos contenidos. Porque los contenidos de esta disciplina se han estudiado siempre.

Pero la sistemática concreta, ¿qué quiere decir?, ¿qué indica? Las diversas aproximaciones sistemáticas tienen un contenido, porque una sistemática no es nunca neutral. El modo de organizar una materia quiere ya decir alguna cosa. Veremos algunas aproximaciones, históricas y recientes, pero brevemente. Un compendio de esto se encuentra en el primer capítulo del libro mío *Introducción a la antropología teológica*[1], será la única vez que remitiremos a este libro, no más (que nadie se engañe).

Después, veremos la antropología teológica en el Vaticano II: la constitución pastoral *Gaudium et spes*, cap. 1. Análisis de GS 22. Texto muy mencionado y que vale la pena que nos acerquemos a él, no a todo el texto. Aunque se podría hacer perfectamente todo un curso con el análisis de este número, este no es nuestro objetivo. Pero hay que profundizar en algunos de sus aspectos, y ver los problemas que abre y los que resuelve. Un texto abre siempre problemas, lo veremos con un poco de calma.

Pasaremos después al estudio propiamente sistemático. Mirad el título que he escrito en el número 3, en el 5 y en el 6: el hombre imagen de Dios; la imagen deformada ; la perfecta semejanza. En esta sistemática hay una opción: la opción es la distinción patrística entre imagen de Dios y semejanza. Explico brevemente esta distinción: para los Padres de la Iglesia de los primeros tres o cuatro siglos, la imagen de Dios es aquella configuración ontológica que el hombre recibe desde la creación que lo llama a la configuración según Jesús. La imagen es, por tanto, una noción claramente protológica. La imagen es algo inadmisible para los Padres de la Iglesia. A diferencia de lo que será para los protestantes, no se puede perder porque corresponde a la determinación última más profunda del hombre desde el momento mismo de la creación. La semejanza es una noción dinámica, significa la realización concreta del tiempo en la historia, también en la escatología, como último horizonte de esta configuración ontológica. Es evidente para nosotros que nuestra vida procede y evidente para nosotros que hay un proceso que esperamos sea un proceso positivo, hasta llegar, para decirlo con las palabras de Pablo (Gal 4,19), a la conformación de Cristo en nosotros. Por tanto, esta dimensión dinámica.

Si he puesto como título del tema tercero: el hombre a imagen de Dios, la relación entre cristología y antropología; quiere decir que aquí se estudia lo que significa la

---

[1] L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino (Estella 1993). Original en italiano.

determinación ontológica del hombre en cuanto imagen de Dios en la relación intrínseca con Jesús. Aquí lo profundizaremos con calma. Este tema será probablemente el que nos lleve más tiempo (tranquilos si a mitad del curso aún estamos en este tema). Vale la pena una reflexión profundizada sobre este argumento: ¿qué significa Cristo para el conocimiento de lo que somos nosotros?, ¿es Cristo la única fuente de información para saber qué es el hombre?, ¿o no? Si no, ¿por qué y con qué relación?.

Aquí encontraremos las posiciones alternativas, aquella muy profunda, una palabra que siempre debemos escuchar, muy radical, de K. Barth: sólo en Cristo sabemos qué es el hombre y basta. Pregunta que se le hace, ¿dónde queda entonces el orden creatural, el orden de la autonomía de la realidad creada, dónde queda la consistencia creatural de una creación en Cristo?

Vemos después la gama de respuestas católicas a esta posición, que siempre se debe escuchar, de Barth, aunque sea radical, aunque no sea siempre equilibrada. Por tanto, veremos cuál es la gama de respuestas de la teología católica a esta problemática. También veremos la respuesta de un teólogo protestante que sigue muy de cerca a Barth, aunque se aleja en tantos otros puntos. Pannenberg, que ha escrito mucho y de modo muy interesante sobre este argumento, es reciente todavía el volumen segundo de su teología sistemática.

He aquí, pues, el abanico de opiniones con esta problemática radical: ¿qué quiere decir Cristo para el hombre? ¿De dónde tomamos los elementos para definirlo teológicamente? Por tanto, el hombre imagen de Dios, el hombre que sólo recibe la plena revelación de lo que él es en Cristo, pero ¿qué quiere decir esto?, ¿cómo se articula esto?, ¿qué problemas se abren? Dedicaremos tiempo a este punto.

Y esto nos lleva de la mano al así llamado problema del sobrenatural. Este tema cuatro no es más que un desarrollo del tema tres, es un aspecto de este tema tercero. ¿En qué sentido? Si Cristo no es indiferente para saber lo que somos nosotros, más bien, sólo en él viene plenamente desarrollado el misterio humano, entonces, ¿qué quiere decir para nosotros la gratuidad de Cristo? Frecuentemente se ha planteado el problema del sobrenatural en el decir bien qué significa el hecho de haber sido el hombre "elevado al orden sobrenatural"; es justo. Pero se puede hacer otro planteamiento, quizá más profundo, a este discurso. El problema del sobrenatural es el problema de la gratuidad de Cristo. ¿Qué quiere decir que Cristo es el don del Padre? Cristo y el Espíritu Santo.

Hablaremos aquí de aquel misterio mediante el cual Dios viene fuera de sí, el Dios trino sale fuera en la encarnación del Hijo, en el don del Espíritu. Dos dimensiones, sabemos bien, ligadas íntimamente, no simplemente conexas, no simplemente yuxtapuestas, sino ligadas íntimamente. ¿Qué quiere decir que este don es gratuito? ¿Es gratuito como gratuita es la encarnación, como gratuita es la creación (que indudablemente lo es)? ¿Qué criatura tiene derecho a ser creado? Indudablemente es más, indudablemente hay una diferencia fundamental entre lo que Dios hace fuera de sí mismo y la donación

personal del Dios trino a nosotros. Indudablemente hay una diferencia de cualidad, diferencia de cualidad que se articula, sin embargo, en un sólo movimiento, que se articula en un sólo diseño que abraza creación y salvación. Gratuidad diversa, no uniformizada, pero en la unidad de un diseño, no en dos diseños. Y más, en la unidad de un efecto de este diseño, en la criatura que recibe este diseño, el hombre. No dos hombres, no dos niveles en el hombre, sino pluralidad de dimensiones en este hombre. En una analogía, creo que muy legítima, entre la pluralidad, la pluridimensionalidad del ser humano en los aspectos corpóreo y espiritual, cuerpo-alma. Pluralidad que se da sólo en la unidad que brota de la unidad originaria, que no es nunca el dato primario. Los hechos son elocuentes y claros. Entonces, analógicamente, diversidad de niveles, de planos, de dimensiones en el único efecto de esta autocomunicación de Dios capaz de recibirla que nosotros llamamos hombre.

El hombre, sin duda, es el efecto de la creación de Dios, pero no solamente. El hombre es lo que sale cuando Dios quiere crear y quiere crear comunicándose. Si Dios simplemente quiere crear no sale el hombre. Si Dios simplemente quiere comunicarse tenemos las procesiones trinitarias. El hombre sale del hecho que Dios quiere crear comunicándose. Del simple hecho de la creación, el hombre que nosotros conocemos no sale. Es preciso para evitar malentendidos. Cuando utilizo la palabra hombre me refiero a lo que Dios, de hecho, ha querido crear, esto es, nosotros. Clarifico esta cuestión terminológica porque alguno dirá: entonces dice que Dios necesariamente debe crear la creatura racional en la autocomunicación divina y que no hay posibilidad de una creación del hombre sin la autocomunicación. No, no es esto lo que quiero decir. Sino que, para aclararnos terminológicamente, el hombre no es aquel ser abstracto que podría existir, el hombre somos nosotros. Es muy dudosa la legitimidad teológica de iniciar la definición del hombre diciendo: el hombre es un animal racional. Esto es verdadero filosóficamente. Creo que muy dudoso y muy improbable que sea legítima una definición teológica que comienza así y basta. Porque no da razón del por qué Dios ha creado, y el por qué, la finalidad, mientras no se demuestre lo contrario, es una cosa esencial a todo lo que existe. Y el por qué Dios ha creado no puede no determinar el acto creador, el efecto de este acto creador. El hombre es, pues, no un ser hipotético, en el lenguaje que nosotros utilizaremos, sino el hombre somos nosotros, en todas las dimensiones de nuestro ser. Esta será la noción de hombre que nosotros usaremos. Cuando la utilizaremos en otro sentido haremos la precisión. Por tanto, esto debe quedar claro desde el principio. Y esto, como una dimensión, como una expresión de este problema de la relación Cristo-hombre en la definición del hombre mismo, esto es, ¿qué significa para el ser humano el hecho que Jesús se ha encarnado?, ¿qué quiere decir para la creación y para el hombre que Dios se ha hecho hombre? Desde el punto de vista de la gratuidad de esta encarnación, la gratuidad del don de Dios en el Hijo y en el Espíritu Santo.

Este es el bloque que quizá nos ocupará más; ¿por qué nos ocupará más? Aquí hay de nuevo una opción metodológica y sistemática. Que hay una relación de Cristo con el

hombre en la gracia, en la plena realización de la imagen, es evidente, sobre este punto la teología tiene poco que discutir, esto es algo tan claro que el problema es menor, hay problemas indudablemente porque no hay campo de la teología donde no haya problemas. Pero estos problemas son menos acusados desde nuestro punto de vista de la relación del hombre con Cristo. Los problemas son mucho más agudos cuando nosotros vemos esta relación en el ámbito protológico. Todo creado mediante Cristo, todo creado en Cristo, ¿qué quiere decir esto para el ser del hombre? Los problemas son agudos porque el NT no ha hablado sobre este punto. Naturalmente, se ha cansado de hablar de la relación del hombre con Cristo en la salvación, en la gracia, en la plena realización de este ser humano como consecuencia de Jesús. Esto lo encontramos en cada página del NT. En este sentido, pues, el problema teológico es menos agudo, hay más consenso. Por ello, prefiero desarrollar más esta primera parte, en concreto estos temas 3 y 4. Nos centraremos más en estos problemas porque son más debatidos, porque son menos claros en el fondo. Incluso para clarificar la parte ulterior de la redención, de la salvación es muy importante precisar las ideas sobre esta dimensión protológica. Porque si no, esta idea de la salvación, ¿dónde se apoya? ¿Es la salvación algo indiferente al ser creatural del hombre? Hablaremos sobre este argumento.

La imagen deformada: este será el único punto donde se entrecruzarán este curso y el del primer ciclo, pero con una diferencia fundamental, dejaremos estar todos los aspectos positivos históricos y nos centraremos sobre la dimensión sistemática. También aquí trataremos de ver qué quiere decir el pecado del hombre desde el punto de vista de la relación con Cristo. Por eso, la imagen deformada como título. Por eso, la deformación, no la destrucción, de esta realidad ontológica que nosotros llamábamos la condición del hombre de imagen de Dios, de esta realidad que no se pierde pero que se puede deformar, que se puede desfigurar, pero no se pierde, permanece. Esto en el aspecto negativo. ¿Qué elementos cristológicos brotan de la doctrina del pecado original? O viceversa, ¿qué elementos cristológicos son absolutamente necesarios para comprender la doctrina del pecado original? Si, de hecho, la doctrina del pecado original no nos dice nada sobre el misterio de Cristo, no es un contenido teológico. Todo lo que no ilumina el misterio de Cristo y todo lo que no es iluminado por el misterio de Cristo, no es contenido teológico (usa la expresión: "no le podemos dar el amén"). No anticipo nada, hablaremos prolongadamente sobre este argumento.

La perfecta semejanza: he aquí, pues, el segundo punto, la relación con la imagen. Imagen-semejanza; determinación ontológica, estática - realización dinámica. Plenitud de la configuración con Cristo, la perfecta semejanza. Por tanto, estudiaremos algunos problemas de la teología de la gracia bajo este punto de vista.

Estudiaremos más directamente dos puntos concretos: la relación con la teología trinitaria y la relación con la cristología. También aquí nuestras opciones sistemáticas vendrán justificadas. Trataremos de hacer una relación con la cristología que va más allá de la teología del mérito. Al menos, como ésta se ha entendido en ciertos momentos. Jesús

nos ha merecido el Espíritu, la vida eterna, la salvación. Todo esto es verdad, pero nos hacemos la pregunta, ¿es suficiente? No es la categoría del mérito demasiado extrínseca. ¿Por qué Jesús se lo ha merecido? ¿Podría merecérselo cualquier otro? Evidentemente no. Pero, ¿por qué? ¿Hay una relación directa entre Jesús y la salvación, entre Jesús y la gracia? ¿Es suficiente la categoría del mérito para justificar que hay una relación íntima entre Jesús y el hombre salvado, o bien, la salvación es Jesús, la gracia es Jesús, como pensaba Pablo? También desarrollaremos este punto.

Recuerdo que el programa es aproximativo, si tenemos tiempo, haremos también referencia al actual debate escatológico. No trataremos las cuestiones poseídas pacíficamente, sino las más discutidas. Iremos, pues, sólo a la discusión contemporánea sobre el problema.

1. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA: UNA DISCIPLINA RECIENTE CON VIEJOS CONTENIDOS.

De hecho, es muy natural que de una parte, en la tradición, el hombre haya sido objeto de reflexión desde el primer instante; y por otra parte, que no haya sido el centro de esta reflexión. Reflexión pero no el centro de la reflexión, ¿por qué? El hombre entra en la teología, primero de todo, como el destinatario de la salvación, como aquel que recibe la obra de Jesús, la salvación de Jesús, la revelación de Cristo. La teología se ocupa primariamente de Dios y se ocupa primariamente de Cristo. En la reflexión de los primeros siglos, indudablemente, ha habido esta orientación. Pero, ¿quién es Dios?, ¿quién es Jesús? Dios es aquel que viene a nosotros, Jesús es aquel que nos salva. Desde este momento, el hombre es también objeto del interés teológico, en cuanto destinatario de la salvación. La reflexión sobre Dios, la reflexión sobre Cristo, necesitan esta reflexión sobre el hombre porque de otra forma su significación misma quedaría cuestionada.

Está claro que no se puede separar nunca el "Dios en sí" y el "Dios para nosotros", el "Jesús en sí" y el "Jesús para nosotros". Quien sólo estudia el "Dios para nosotros", quien sólo estudia el "Jesús para nosotros", hace una simple teología funcional que viene después privada de raíz, y viene siempre la pregunta del ¿por qué? A una teología, a una cristología, simplemente funcional, indudablemente le falta la raíz, es insuficiente. Pero es igualmente insuficiente una teología, una cristología que no tengan en cuenta el "por mí", que olviden esta dimensión salvífica, también aquí sería legítima la pregunta, ¿por qué?, ¿cuál es el interés existencial? Si el Vaticano II, en la *Dei Verbum*, nos habla de la verdad revelada como de la verdad salvífica, nos está diciendo que esta verdad, en sí, no reductiva, no reducible al simple funcionalismo es siempre una verdad con una dimensión de salvación. La verdad simplemente abstracta sobre Dios, sobre Cristo, no alcanzaría esta

calificación de verdad salvífica. El "en sí" y el "por mí" son absolutamente inseparables. Ni una teología simplemente funcional, carente de base, ni una teología simplemente ontológica, carente de dimensión salvífica. Los dos aspectos se encuentran en el NT. Ahora, hablamos del hombre, y cuando hablamos del hombre, esta dimensión del "por mí", sin excluir la otra, aparece en primer plano. El hombre deviene objeto de la teología en cuanto es el destinatario. El hombre deviene objeto de la revelación en cuanto es el destinatario. No es nunca el objeto primario, pero es el objeto que da sentido a este objeto primario. Si no hubiera quien debe recibir esta revelación, la revelación no tendría sentido. Por lo tanto, es vieja la preocupación por el hombre. No tan vieja la armonización de estos contenidos.

LA PATRISTICA Y LA EDAD MEDIA

En los **Padres**, de hecho, hay volúmenes, libros, que tienen por objeto lo que nosotros llamamos la antropología teológica, pero normalmente en un modo fraccionario. Claro que en la controversia pelagiana de naturaleza y gracia, S. Agustín tiene tantos libros que directamente hacen referencia a nuestro discurso: *De natura et gratia, De gratia Christi et de peccato originali*, por no decir más libros de S. Agustín acerca de esta controversia pelagiana. Pero fijáos, siempre el problema de la salvación. El problema de la creación se toca, sobre todo, en los comentarios al Génesis. Orígenes ha comentado el Génesis, Agustín lo ha hecho muchas veces: *De Genesi ad litteram, De Genesi contra maniqueos, De Genesi liberi perfectum*, tantas veces ha iniciado Agustín el comentario al libro del Génesis, a la creación del hombre. Gregorio de Nisa, que muy directamente habla de la creación del hombre, ha dedicado un volumen que vale la pena leer: *De hominis opificio*. Por tanto, aquí estaba el hombre, la creación, como el objeto del hacer de Dios. Se ha visto directamente en la teología patrística. Pero el hombre no ha sido objeto directo de controversia, como lo ha sido Dios, como lo ha sido Cristo. Las grandes controversias trinitarias, cristológicas de los primeros siglos de la Iglesia, no han tenido nunca un reflejo directo sobre el hombre.

Hay que llegar al occidente, a la crisis pelagiana, para que aparezcan en primer plano cuestiones que hacen referencia al hombre. Como controversia, cuestiones discutidas, que dan lugar a intervenciones incluso del magisterio. En el fondo S. Agustín ha desarrollado todos estos libros y es el gran maestro, sea por el aspecto del pecado original, sea por el de la gracia, en confrontación con Pelagio y los pelagianos. La verdad sobre el hombre, antes de este momento es algo muy pacífico. No quiero decir que no haya teología sobre el hombre, hay, mucha y muy buena. Si queréis y tenéis paciencia leed por ejemplo el magnífico volumen del P. ORBE, *Antropología de S. Ireneo.* Veréis una

teología sobre el hombre desarrollada desde el primer momento. O lea al P. CROUZEL, sobre la imagen de Dios en Orígenes. Veréis una teología del hombre desde el primer instante. Pero no como objeto directo del interés, siempre un poco marginal, siempre en cuanto el hombre deviene el destinatario de la salvación de Cristo, que sin este destinatario no tiene objeto, no tiene sentido.

Sabemos bien que la patrística no es sistemática, el precedente inmediato a la sistemática teológica que nosotros seguimos todavía ahora viene de la Escolástica. Es el esfuerzo de las escuelas, es la necesidad de sistematizar para la escuela, nosotros estamos todavía aquí, en la escuela. Hacemos alguna referencia antes de llegar a la gran Escolástica.

HUGO DE S. VICTOR

Muere en el 1141. Estamos, pues, en la primera mitad del siglo XII. Ha escrito un inicio de una Summa que se llama *De sacramentis christianae fidei* y ha planteado toda esta doctrina de los sacramentos de la fe cristiana. Sacramentos todavía en un sentido antiguo: misterio. No sólo los siete sacramentos actuales, sino misterio salvífico; por tanto, noción más larga de sacramento, que él ha planteado de un modo extraordinariamente claro y extraordinariamente original.

Dice que nos encontramos ante dos grandes obras de Dios: *opus creationis et opus restaurationis*, la obra de la creación y la obra de la restauración. La obra de la creación quiere decir que Dios lo crea todo. La obra de la restauración quiere decir que Dios nos redime en Jesús. Esto parece bastante claro. Pero, ¿qué quiere decir esta obra de la creación? ¿Por qué ha sido creado el hombre y cómo ha sido creado? Una tercera pregunta viene del hecho que el hombre ha caído: *qualiter lapsus sit*. Esto hace iniciar el estudio del *qualiter sit reparatus*, en el fondo la cristología. Y hace una distinción curiosa: de por sí, esta obra de la creación (*opus conditionis*), no es el objeto directo de la Escritura. Porque de ello pueden hablar también, y de hecho hablan, los otros libros que tenemos, la ciencia secular. La teología debe hablar de ello porque si no tenemos las ideas claras sobre este punto no podemos comprender qué quiere decir la redención. Por tanto, ved aquí un punto importante. La creación deviene verdad teológica en cuanto inserida en el misterio de Cristo. Es necesario hablar de la creación porque si no, no comprenderemos que quiere decir el misterio de Cristo salvador. Ved como indirectamente, Hugo establece una relación entre la creación y Cristo. Es necesario saber cómo ha sido creado el hombre para saber que quiere decir su salvación. Hugo de S. Víctor está diciendo indirectamente: esta salvación no es una unión extrínseca a este hombre, esta salvación viene determinada, en

parte al menos, por lo que el hombre es desde el primer instante. Hay una unidad en el diseño de Dios.

El hablar de la salvación requiere, pues, una reflexión sobre el hombre creado, sobre qué es el hombre. Si no el discurso de la salvación se hace en el aire, sin una correspondencia directa con el hombre. Ved, pues, ya en el siglo XII la pretensión de sistematizar la teología desde el punto de vista salvífico. Y, de hecho, Hugo de S. Víctor viene siempre señalado como uno de estos precedentes de esta línea histórico-salvífica que frecuentemente se ha desarrollado en los últimos años, pensemos en la teología post-conciliar. El centro de la historia es la salvación. La salvación ilumina la historia entera. Para comprender que es esta salvación se necesita comprender también lo que Dios ha hecho al inicio. Estamos ya en un terreno teológico. Aunque no sólo teológico, Hugo lo ve muy bien. Esto es importante. A lo que llaman los antiguos el "Libro de la creación" como contrapuesto al libro de la Escritura está aquí. Muchas cosas de esta creación pueden ser conocidas sin la revelación, sin la Escritura. El libro está abierto a todos, sólo hace falta salir de casa y pasearse por el campo, el *Liber creationis* existe. Hay, pues, aquí un campo que no es directamente teológico. Pero tampoco está separado de la teología. La teología tiene necesidad de reflexionar también sobre esta realidad desde un punto de vista diverso. Porque si la teología no conoce esta realidad, desde su punto de vista, no conocerá la salvación. He aquí una sistemática teológica de las verdades sobre el hombre. Y, por tanto, la antropología deviene de un modo muy fuerte protología. ¿Cómo ha sido creado el hombre? ¿Cómo ha caído?

Posteriormente, después de Cristo viene la gracia, muy ligada a los sacramentos, pero con alguna excepción, quizás S. Buenaventura es la excepción más ilustre. El problema de la gracia en el medioevo es relativamente secundario. Esto nos puede parecer extraño, pero no lo es tanto si hacemos una brevísima visión histórica. ¿Cuándo se ha desarrollado la teología de la gracia con una magnitud frecuentemente desproporcionada? Era la respuesta a la controversia con los protestantes. Ha sido el problema luterano el que ha desencadenado este crecimiento, desproporcionado, de la teología de la gracia. En el medioevo los pelagianos no son muchos, la teología de la gracia no ocupa un lugar central. Excepción, el *Breviloquium* de S. Buenaventura, que según K. Rahner es el tratado de la gracia más bello que se ha hecho en el medioevo y que es verdaderamente una pequeña joya. He aquí la síntesis de Hugo de S. Víctor que influye fuertemente sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que a su vez tendrán un influjo radical sobre toda la sistemática de la teología medieval.

PEDRO LOMBARDO

Las *Sentencias* han tenido una autoridad tan grande que el examen de doctorado desde aquel momento era el comentario a las *Sentencias*, así todo gran teólogo debía comenzar comentando las *Sentencias*. Así, tenemos el comentario a las *Sentencias* de S. Buenaventura, el de Sto. Tomás, por nombrar dos autores ilustres. El influjo, pues, de esta sistemática ha sido grandísimo. Se iniciaba por este camino: ¿cómo estudia Lombardo el problema antropológico? Claramente también aquí, la antropología tiene su rol en la protología, en la creación. Se ha creado el mundo y el día sexto es la creación del hombre. Después de haber tratado de Dios, viene la creación de los ángeles, después la creación del mundo, los seis días de la creación según el Génesis. Son el punto de referencia obligado. Y aquí, la creación del hombre que da ocasión ya ha hablar del hombre en la libertad y, por tanto, en la gracia. El bloque antropológico es, pues, un bloque sustancialmente protológico. Ya aquí está el problema de la gracia, porque se pone desde el primer instante el problema de la libertad. Sólo después de Cristo viene el problema de las virtudes y los dones del Espíritu Santo. Estamos en la parte tercera, libro tercero de las *Sentencias*. Pero el libro segundo es el fundamental. Ha tenido un gran influjo, pero no un influjo uniforme.

STO. TOMAS

De hecho, Sto. Tomás ha rehecho completamente este orden en la *Summa*. Sabemos que la *Summa* es una obra incompleta, que faltan una parte de los sacramentos y la escatología que siempre va al final. También aquí Sto. Tomás tiene un bloque indudablemente protológico: la creación, la última de las obras de Dios en los seis días, creación del alma, creación del cuerpo, etc. Después algún elemento del pecado original pero no todo. ¿Por qué? Porque el pecado original tiene dos dimensiones para Sto. Tomás: por una parte, pecado al inicio, una dimensión protológica. Pero también una dimensión de teología moral, esto es, cómo los hombres han influido en los otros hombres, cómo los actos humanos tienen un influjo sobre los actos humanos de los otros, he aquí otra dimensión del pecado original. La influencia del acto humano sobre el acto humano. Por eso, de nuevo, no sólo en la primera parte, también en la II-II, se vuelve al pecado original. Por tanto, el influjo de las personas sobre las personas. El acto humano no es nunca un acto humano de un hombre aislado, está el influjo del pecado, también aquí aparece esta dimensión de teología moral. ¿Y la gracia? También la gracia tiene una sistemática del todo peculiar para Sto. Tomás. De nuevo estamos en los actos humanos, I-II, los principios del hombre cuando obra el acto humano. El hombre obra porque tiene libertad. Hay principios intrínsecos del obrar humano, y hay también principios extrínsecos del obrar humano. ¿Cuáles son estos principios extrínsecos del obrar humano? La ley, la gracia: principios que regulan el obrar humano. La ley que es el principio extrínseco externo; la

gracia que es el principio extrínseco en cuanto indudablemente no es mía, en cuanto es don, va más allá de mis capacidades; no es como la ley algo extrínseco en el sentido de exterior, sino que siendo extrínseco es también interno a mí mismo. Ved que aquí el hombre se encuentra disperso. ¿Qué es el hombre? Sí, el hombre creado por Dios, pero como obra el hombre los actos humanos, el influjo de los otros, el influjo extrínseco, el pecado, el influjo de los pecados sobre los pecados, el influjo también sobre los actos humanos de los otros actos humanos. La gracia y el pecado son problemas del obrar humano, sólo indirectamente devienen problemas del ser humano, *operari sequitur esse*, pero el obrar es lo que es fundamental. Y todo esto antes, sistemáticamente, de la cristología, que no está sino al inicio de la tercera parte. Veamos el prólogo de esta tercera parte:

Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, "populum suum salvum faciens a peccatis eorum" (Mt 1,21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, ***post considerationem ultimi finis humanae vitae*** *et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur.*

Nuestro Salvador y Señor Jesucristo, "liberando a su pueblo del pecado", como fue anunciado por el ángel, se nos mostró como la vía de la verdad por la cual podemos llegar a la resurrección y a la bienaventuranza de la vida inmortal. Para completar la exposición teológica que nos ocupa, es, pues, necesario que, **después de la consideración del fin último de la vida humana** y de las virtudes y los vicios, nos ocupemos del mismo Salvador y de los beneficios prestados por él al genero humano.

Es de agradecer la precisión, claridad y profundidad teológica de Sto. Tomás, el genio de Sto. Tomás está fuera de discusión. Pero ved el problema: establecido cuál es el fin de la vida humana, se habla de Jesús que es el camino, la verdad, la vida.

Ved aquí un aspecto del problema que ha trabajado la antropología teológica "per se". Sto. Tomás ha establecido cuál es el fin de la vida humana antes de hablar de Jesucristo. Ved la problemática que despunta ya. Sto. Tomás no tiene duda sobre la centralidad salvífica de Jesús, sino sobre el sentido protológico de Jesús, sobre el valor de Jesús para determinar la finalidad de la vida humana. Este es el problema que permanece abierto. Consecuentemente, inicia la primera cuestión sobre la conveniencia de la encarnación, si la encarnación fue conveniente: evidentemente. Si fue necesaria la encarnación para la reparación: no lo fue. Pero está el amor, por tanto era necesaria: en un

cierto modo es necesaria, en cierto modo no fue necesaria. De otro modo lo es por el pecado del hombre: motivo de la encarnación. En el caso de que el hombre no hubiera pecado la encarnación no hubiera tenido lugar. Lo dice muy cautamente: era conveniente; se dice del modo más conveniente (*convenientius dicitur*), que la encarnación es un remedio del pecado. Ved, pues, el problema: Jesús aparece cuando el hombre debe volver a Dios. El *reditus, el exitus,* el movimiento descendente, aparece con el Verbo: el ejemplo de la creación, el mediador de la creación, el Verbo encarnado. Menos claramente, Jesús encarnado, el preexistente, el Hijo eterno. Decíamos que no hay ninguna sistemática indiferente. Ved las aporías.

S. BUENAVENTURA

En cambio, S. Buenaventura en el *Breviloquium* habla de la gracia después de Cristo. Vale la pena leer este tratado verdaderamente profundo. Pero ahora nos interesa la sistemática: después de la Trinidad viene la creación y después la cristología. Trinidad-creación-pecado: bloque, pues, protológico, Cristo-gracia. Significativo el título que Buenaventura da a su tratado sobre la gracia: *De gratia Spiritus Sancti,* sobre la gracia del Espíritu Santo, don de Dios. Por tanto, la relación íntima con la obra de Jesús, que nos da el Espíritu.

He aquí las sistemáticas del medioevo. Sistemática dispersa. Muy coherente en Hugo de S. Víctor. Muy coherente, desde su punto de vista, en Sto. Tomás. Pero el hombre como tal se ve más bien fraccionado. Por eso decía: disciplina nueva con viejos contenidos, pero dispersos. Brevemente veremos el problema de la teología de la Reforma, o de la contra-Reforma y después el problema actual, para poder entrar ya en la definición del Concilio Vaticano II.

EL TRATADO DE ANTROPOLOGIA DENTRO DE LA TEOLOGIA

Si hoy tomamos la *Summa* de Santo Tomás, eso que nosotros llamamos aquí antropología se encuentra de un modo muy disperso. Las nociones fundamentales de la antropología se encuentran en la parte I; se trata del hombre en cuanto es criatura de Dios. Lo que no aparece a primera vista es una coordenada cristológica. La gracia significa, en la sistemática no en los contenidos, un principio extrínseco, aunque se vuelve interior al hombre, de actuar junto a la ley.[2]

Un poco diversa es la estructura que ha hecho San Buenaventura en su *Breviloquium* donde la gracia viene después de la cristología, al revés de Santo Tomás, y el tratado de gracia tiene el significativo y hermoso título **De gratia Spiritus Sancti**, por eso es el Espíritu el agente, el protagonista de este tratado de la gracia. Con orden y terminologías distintas se tratan los mismos temas de fondo que en Santo Tomás. También aquí aparece con claridad la dispersión de las enseñanzas sobre el hombre. Por tanto, encontramos aquí un elemento de gran importancia: la relación íntima con Cristo se ve al menos en la sistemática de gracia, pero esto no será siempre así.[3]

En el momento de **la Reforma** se inicia una cierta inflación del tratado de gracia. Se comprende. Este era uno de los problemas fundamentales con Lutero: la justificación, la libertad humana, la capacidad del hombre de hacer el bien o no,...Son los grandes problemas, a parte de los eclesiológicos y sacramentales, que se ponen en ese momento. Y entonces se explica que, por ejemplo, en la obra teológica de Suárez eso que en Santo Tomás son algunas cuestiones se vuelven tres grandes volúmenes. Se independizan los estudios sobre la gracia en los tiempos mismos del concilio de Trento. La primera obra que lleva por título *De Gratia* viene de Doménico Soto, y la encontramos en su libro **De natura et gratia** (Paris 1545). Aquí se repropone el problema antropológico, se retoma la terminología agustiniana y resuena el título de la obra antipelagiana de San Agustín. Desde este momento el tratado de gracia adquiere una consistencia.[4]

Damos un salto hasta el siglo XIX. Muy importante en la sistemática moderna ha sido la *Dogmática* de M.J.Scheeben, muerto en 1888. En su obra hace ya de la idea del hombre, de la creación y del pecado un bloque que podemos llamar *protológico*, después del tratado sobre la Trinidad, que es siempre el primero, Dios en sí mismo. Luego viene Dios en cuanto actúa y crea, y el hombre que responde negativamente. Creación y pecado siguiendo el orden de Génesis, por consiguiente, un bloque portológico. Después de la cristología viene ya la gracia. He aquí los dos bloques que en la teología neo-escolástica

---

[2] Mayor profundidad sobre este punto se puede encontrar en el libro *"Introducción a la antropología teológica"*, cf. nota 1. (pp. 18-20).

[3] Cf. *Introducción a la antropología teológica*, pp.20-21.

[4] Id. pp. 21-23.

encontramos el uno junto al otro sin casi una idea de unificarlos. El primero incluye la creación, elevación y pecado, y el segundo la gracia. Sin embargo, en 1884 Doménico Palmieri escribe un libro titulado **De Deo creante et elevante**. Durante 70 u 80 años este título, con la estructura básica, se repetirá en los tratados protológicos (la creación del hombre, la elevación al orden sobrenatural, el paraiso, el estado original y enseguida el pecado). El título *De gratia Christi* viene después. Esto poco más o menos entra en crisis en los años 50.[5]

Durante los años inmediatos a la preparación del concilio Vaticano II hay que hacer referencia a dos artículos importantes, uno de M. FLICK y otro de K. RAHNER.

El primer artículo de **Maurice Flick** apareció en la revista Gregoriana en 1955. El se repropone el problema, en este tratado, del origen de esta protología *De Deo creante et elevante*, que venía enseñándose desde finales del siglo XIX, a raíz de la obra de D. Palmieri. El título del artículo es **La estructura del tratado *De Deo creante et elevante***.

Después de hacer un poco de historia señala que "es necesario aquí claramente retomar el sentido teológico de este tratado de la creación, frecuentemente se permanece a un nivel filosófico considerando, como decía Suárez, que la creación es algo a la cual llega la razón humana, y por consiguiente, el tratado de creación se vuelve un tratado preferentemente filosófico". A esto se añade la elevación, el hombre llamado al orden sobrenatural, y aquí sí, topamos con un misterio, en sentido estricto, con una realidad teológica, pero ¿cuál es la relación íntima e intrínseca entre esta creación y el hecho que el hombre es llamado por Dios a este orden sobrenatural, a compartir la vida divina? ¿cuál es el nexo interno entre esta doble realidad? El P. Flick señala que es necesario dar un contenido teológico propio a este tratado, porque , antes que nada, es una regla de fe que Dios ha creado el mundo, y esto nosotros lo profesamos en el Credo, y por otra parte, el Dios que ha creado el mundo es el Dios uno y trino, y ha creado el mundo para colocar en él al hombre sobrenaturalmente elevado. Por tanto, esta creación está ya en una relación intríseca con el misterio de salvación. Y añade Flick que de esta humanidad que Dios crea desde el primer instante, llegado un cierto momento de la historia, formará parte el Hijo encarnado. El no profundiza más esta relación entre Cristo y Adán, entre creación y salvación, pero dice que si la Biblia habla de la creación del hombre, desde un punto de vista cristiano nosotros no podemos olvidar que, en un cierto momento, Dios se hará hombre. Este es el nexo, la relación. El P. Flick no ha profundizado todavía lo que quiere decir con la definición *hombre*, pero hay ya un inicio de problemática que antes explícitamente no se ponía. Dos ideas: El mundo es creado porque Dios quiere colocar el nexo en Jesús. Dios crea al hombre y su Hijo será hombre un día. Y esto no puede ser

---

[5] Id. pp. 23-25.

indiferente. El punto no viene profundizado, pero él propone al tratado el título **De primordiis salutis humanae**. Este título hizo fortuna, por ejemplo, en la obra Mysterium Salutis (excepto en la traducción italiana que no lleva este título). He aquí el contributo del P. Flick a la nueva propuesta en un sentido más directamente salvífico y cristológico, y recuperar esta verdad bíblica de la creación en Cristo.[6]

El segundo artículo, de **Karl Rahner**, lleva por título **Antropología teológica**, y fue publicado en 1957. Se mueve a un nivel más especulativo y complejo. Rahner sacó estas constataciones: *Antropología teológica* es el nombre de una disciplina inexistente, pero cuya elaboración se va sintiendo como necesaria: "La construcción propiamente dicha de la antropología teológica aún no se ha producido. La antropología está todavía repartida en los diferentes tratados sin una elaboración del fundamento sistemático de toda ella en su conjunto. La antropología en el sentido aquí indicado es todavía una tarea no realizada de la teología, naturalmente no en el sentido de que las afirmaciones concretas y de contenido de tal antropología deban ser halladas todavía por vez primera -se trata, por supuesto, de afirmaciones de la revelación sobre el hombre-, sino en el sentido de que la teología católica aún no ha desarrollado ninguna antropología acabada a partir de un punto de arranque originario".

Rahner no se contenta con estas observaciones y hace en su artículo una propuesta donde señala cuatro puntos que deberían ser desarrollados y articulados. Y el punto de partida previo debe ser la conciencia del hombre cristiano de saberse interpelado personalmente por Dios. Este es el punto de partida de la antropología teológica: yo soy interpelado personalmente por Dios, y no una realidad abstracta o una consideración abstracta sobre qué es el hombre.

1.- **La creaturalidad del hombre en la especificidad de la apertura de este hombre a Dios**. El hombre es una creatura, que es un sujeto caracterizado por la apertura hacia Dios. Esto lleva al punto segundo.

2.- **Naturaleza-gracia.** Esta creatura abierta a Dios se encuentra en el orden sobrenatural. Se encuentra en el orden de la gracia, no sólo en un orden natural o creatural. Las estructuras antropológicas son tales para posibilitar esta apertura a Dios, por tanto, este encontrarse es el orden sobrenatural. El hombre es un ser que no se define sólo a partir de su creaturalidad, a partir del hecho de ser una naturaleza como las otras, y sólo se puede definir si tenemos en cuenta el hecho que es llamado a la vida divina.

3.- **La historicidad.** Esto quiere decir que este ser humano que se siente interpelado por Dios, y que se siente y se sabe, por la fe, no sólo una criatura sino también llamado a la vida divina, ha desarrollado su historia. El hombre es un pecador, es libre, es

[6] Id. p. 25.

trascendente, es llamado a una inmortalidad. He aquí estas dimensiones que se realizan históricamente en el desarrollo histórico del hombre.

4.- **Relación Cristo-hombre**. Por último, la relación cristología-antropología, que llevará la mayor parte del curso, Rahner retoma algo en un sentido semejante a eso que decía Flick[7], aunque hace un planteamiento más profundo.

Según Rahner hemos iniciado el discurso diciendo que el hombre es un ser interpelado personalmente por Dios, pero esta interpelación históricamente se produce y se realiza en Cristo. Aquí tenemos la mayor interpelación de Dios al hombre: su Hijo que se hace hombre, y que al compartir nuestra naturaleza humana nos interpela. Este hecho tiene una clara concretización cristológica, y esta interpelación se produce, sobre todo, en Cristo, que da sentido a cualquier otra posible interpelación. Este es otro ámbito problemático: el hombre que no ha sido objeto de reflexión ni en la teología, ni en los últimos tiempos. He aquí el inicio de estructura que viene propuesto por **Rahner en 1957.**

A las puertas del concilio se experimenta una situación de crisis. Se hace necesario que el ser humano sea estudiado como tal en la teología, que las afirmaciones vengan más articuladas, y que las afirmaciones sean vistas en un sentido teológico y más específicamente cristológico. Estamos aún en un momento de punto de partida más que de desarrollo. Éste vendrá en la época postconciliar.

En el **LThk IV** (1960) Rahner en su artículo sobre la teología de la gracia completa en cierto sentido lo que había iniciado ya unos años antes.

El se pregunta ¿por qué hablar de la gracia como algo abstracto y no hablar del hombre que recibe la gracia? No es sólo cuestión de lo que es la gracia, sino que es cuestión sobre todo del hombre que la recibe, del hombre interpelado, del hombre que es agraciado por Dios. Esto es para él el tema fundamental. La esencia última de la gracia es la autocomunicación de Dios al hombre. La autocomunicación del Dios Trino al hombre. Este es el acto fundamental de Dios, en Cristo, hacia aquel que por definición no es Dios, sino criatura..[8]

Una nota ahora sobre el **concilio Vaticano II**: En GS 22 se hace aquella afirmación fundamental de que ***el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado***. Como veremos el concilio abre una puerta para una ulterior reflexión más que desarrollar una temática. Esto es comprensible ya que el magisterio no debe resolver los problemas teológicos que se discuten en campo católico.

---

7 "De esta humanidad que Dios crea formará parte el Hijo de Dios".

8 Cf. Introducción a la antropología teológica, pp. 25-29.

Y aquí nos encontramos con algunos planteamientos importantes, algunas ideas que han desarrollado fuertemente esta intuición conciliar: la relación íntima entre Cristo y el hombre.

En la conocida dogmática *Mysterium Salutis* se continúa la estructura clásica, y ésta se define a sí misma como *manual de teología como historia de la salvación*. Según el original alemán el volumen primero trata sobre *cuestiones de teología fundamental*; en su volumen segundo, después de tratar sobre Dios (la Trinidad, la creación, la elevación y el pecado), se estudia "El comienzo de la historia de la salvación"; el volumen tercero trata de la cristología; el volumen cuarto de la eclesiología y de la gracia; y el volumen quinto de la escatología.

Por tanto, **dos bloques**: *uno protológico y otro de la gracia*. El bloque protológico comienza con el título "El comienzo de la historia de la salvación". Hay una semejanza con el título que proponía Flick en su artículo de 1955. El artículo introductorio lo hace K.Rahner y retoma muchos temas ya propuestos por él en el artículo sobre la antropología años antes. El inicio está orientado cristológicamente, y después del artículo de Rahner viene el artículo neotestamentario, la creación en Cristo. Sólo a partir de Cristo y del NT tiene sentido hablar en concreto del estado original. El hombre es el ser de aquella posible autocomunicación de Dios, y esto lo veremos en varios autores más adelante.[9]

Otras series de manuales escolares de los años posconciliares ofrecen una sistematización semejante a la de *Mysterium Salutis*.

En el año 1970, los profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana M. Flick y Z. Alszeghy publicaron *Fondamenti di un'antropologia teologica* (Antropología teológica), donde han desarrollado algunas de las intuiciones precedentes. Es interesante acercarse un poco si no a los contenidos sí a la estructura interna de este libro. Es el primer volumen que trata de una sistematización de la antropología teológica de un modo unitario, y donde estos dos bloques (protológico y de gracia) vienen ligados internamente, y también coherentemente articulados. ¿Cuál es el *leitmotiv* de la obra? El paralelismo paulino Adán-Cristo: el primer Adán y el segundo Adán, el primer Adán y el último Adán. La primera parte del tratado recoge la creación y el pecado, y tiene como título "*el hombre bajo el signo de Adán*", y la segunda parte recoge la doctrina de la gracia y lleva por título "*el hombre bajo el signo de Cristo*". Es sin duda una bella estructura aunque en Pablo este paralelismo es llamado a ser superado por Cristo. Adán es tipo, figura de aquel que debe venir (cfr. Rom 5,14). En cambio este 'paralelismo' no es demasiado 'paralelizado', por así decirlo, cuando se lee el texto. No hay una equiparación entre el hombre bajo el signo de Adán, y el hombre bajo el signo de Cristo, porque ya en el prólogo de autores señalaron que "el fenómeno humano recibe su plena inteligibilidad a la luz del Verbo que lo

---

9 Id. pp. 32-34.

produce, del Verbo en cuya perfección participa, del Verbo hacia cuya unión va caminando". Se advierte la elección de la palabra 'Verbo'. No se dice que es Cristo.. No se excluye que el Verbo es Jesús, pero no se acentúa. Se deja abierta la puerta entre la relación de esta creación en el Hijo y la creación en Cristo. ¿El primado en el Verbo preexistente del Hijo basta o es simplemente el primado del Encarnado, de Jesucristo, que evidentemente es el Verbo? Sin embargo, la acentuación de la encarnación no aparece aquí. No se excluye, pero no se acentúa.

Por consiguiente, la primera parte el hombre creado por Dios y destinado a ser imagen, aunque deformada esta imagen por el pecado; la segunda parte, la doctrina del pecado y después del pecado la gracia, 'el hombre bajo el signo de Cristo'. Y aquí de nuevo la prevalencia del signo de Cristo sobre el de Adán. Pero, ¿cómo viene explicada esta prevalencia? ¿por qué prevalece el signo de Cristo? "El pecado del primer Adán fue permitido a fin que por medio del segundo Adán la vida divina fuera comunicada en un modo más perfecto". Ciertamente no hay nada que oponer a esta afirmación, pero la perspectiva es superación del pecado. Parece, leyendo entre lineas, que aquí se acepta sin ulteriores profundizaciones la idea de santo Tomás de que la encarnación es una obra pensada por Dios *in remedium peccati*. Siempre se había dicho que con esta encarnación la vida divina estaba comunicada de un modo más pleno, más total, pero no parece que se va más allá de esta perspectiva. Por tanto, el signo de Cristo prevalece, pero en esta prevalencia, por cuanto atañe a la protología, se acentúa más la mediación del Verbo (no se excluye que este sea el Verbo encarnado, pero no viene acentuado). En el segundo punto se acentúa más esta mayor comunicación de la vida divina a partir de la encarnación, que parece ser primariamente considerada *in remedium peccati*, pero no hay otras perspectivas para integrar.

Es un intento éste de estudio sistemático y global que toma como punto de partida una afirmación o un aspecto genuinamente bíblico: primer Adán-segundo Adán. Otra contribución es la visión unitaria con una orientación marcadamente cristológica. Pero podemos preguntarnos: ¿esta orientación cristológica repropone todos los temas cristológicos? ¿Cristo mediador y no sólo el Verbo? ¿Cristo cabeza de la creación? He aquí la duda que suscita.[10]

Otros libros han seguido, más o menos, el planteamiento de Flick-Alszeghy como yo mismo, pero tratando de poner de relieve que este signo de Adán es ya el signo de Cristo desde el primer instante, y no sólo aquel del verbo, precisamente porque Adán es *imago futuri* (Rom 5,14). Sin embargo, en el ámbito italiano ha habido un intento de volver a plantear la sistemática de esta antropología teológica con una visión más precisamente cristocéntrica.

---

[10] Id. pp. 34-37.

El profesor L. SERENTHÀ, muerto hace unos años, escribió un artículo titulado **Problemas de método en la renovación de la antropología teológica** (1976). En él señala que la antropología ha seguido normalmente un orden cronológico: creación, pecado, gracia. Sin embargo, es necesario dar el primado al orden lógico, que no es otro que la elección en Cristo, la predestinación en Cristo, el designio inicial de Dios que nos ha elegido en Cristo antes de la creación del mundo (cfr. Ef 1,3ss). Luego, la justificación que quiere decir la incorporación a Cristo, la unión con Cristo, y a partir de aquí es necesario recuperar los temas clásicos: la inhabitación de Dios en nosotros, la filiación divina, la gracia creada, la remisión de los pecados, etc. He aquí el orden ontológico-lógico, el designio inicial de Dios. La segunda parte del tratado deberá tratar el desarrollo histórico. Se articularía a su vez en tres partes: la primera sobre la historicidad y libertad, la segunda acerca de los aspectos concretos de esta historicidad y libertad; y en tercer lugar vendría la dinámica de la historicidad y libertad, en concreto: la solidaridad en el pecado y la impotencia de la libertad, en relación con el pecado original; la colaboración del hombre a la justificación, preparación a la misma, gracia actual, etc, y por último, la meta escatológica. Hay, pues, un cierto giro del orden clásico tradicional. La gracia primero porque es el orden lógico que prevalece, y por tanto, el designio original de Dios sobre nosotros, y luego el desarrollo histórico de este designio. Es claro que la perspectiva es radicalmente cristocéntrica. Y este Cristo es, sin duda, aquel que se encarnará, no simplemente el Verbo[11].

Este artículo programático ha sido recogido hasta cierto punto. Sin embargo, en el manual de G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero* (1988) el autor parece hacerse eco de algunas ideas del artículo de Serenthà.

G. Colzani retoma este planteamiento. Tras dos partes dedicadas a la teología bíblica y a la historia de los problemas de la antropología, el estudio sistemático empieza en la tercera parte, titulada *proyecto cristiano sobre el hombre*, donde se integran la predestinación, la gracia concebida como comunión con Cristo, el estado original, la libertad de la persona, la participación en la gloria de Cristo. Y la cuarta parte trata de este proyecto cristiano confrontado con la historia: el pecado y el pecado original, la justificación del pecador, las virtudes, etc.

Detrás de esta sistemática hay un problema de fondo: ¿Cuál es la relación entre Cristo y el hombre? ¿dónde se integra la antropología? ¿Hay una antropología previa a la cristología o hay una antropología que es un desarrollo de esta verdad fundamental que es Cristo Salvador, y por tanto, todos nosotros predestinados en Cristo desde el primer

[11] Id. pp. 37-40.

instante antes de la creación? Evidentemente en esta perspectiva, desde el punto de vista teológico, está privado de todo sentido hablar de un ser humano neutral apriórico. Es claro que sólo se puede desarrollar el problema antropológico dentro del problema cristológico, dentro de la significación salvífica de Jesús. Y cómo se desarrolla es otra cuestión.

Por tanto, nos encontramos ante un campo teológico que ha sufrido muchísimas ojeadas en estos últimos años en la búsqueda de una sistemática. Y detrás de esta búsqueda sistemática está siempre el mismo problema: la relación de Cristo con el hombre.

El **planteamiento de este curso** busca de responder a esta problemática, y estos intentos sistemáticos (Serenthá, Flick,etc) muestran de un modo u otro esta problemática, y aquello que se encuentra difuso se tratará de afontar directamente con los grandes autores, que no sólo han hecho una sistematización, sino que han buscado de profundizar más el problema. Y como marco será muy útil GS 22, que es un texto más programático que desarrollado, abre más bien una puerta que sigue un camino. La razón es evidente ya que el magisterio no toma normalmente posición sobre problemas discutidos, y aquí en el fondo están los problemas de los motivos de la encarnación, de la relación del hombre con la trinidad, etc. Sin embargo, estos problemas hoy quizás están más clarificados que en el momento conciliar.

GAUDIUM ET SPES

La constitución pastoral GS se encontraba con una dificultad de método, y de la cual el documento se resiente. El concilio quería dialogar. La Iglesia en el mundo actual. El concilio quería hablar a todos los hombres y quería hacerlo en un lenguaje accesible a todos los hombres. En la GS hay una mezcla de un discurso fenomenológico, antropológico, y también teológico.

El concilio no podía hacer un discurso simplemente teológico, porque trataba de hablar a un público muy amplio, también a los no creyentes, y por tanto un discurso estrictamente teológico se ve fuera de lugar, pero quien hablaba era el concilio y la teología no podía estar ausente porque si no cuál es ese lenguaje que el concilio hablaba, cuál es la competencia específica del concilio si no la relación con el misterio de Cristo. Y aquí hay una dificultad que los mismos comentaristas de la constitución han resaltado como inherente a la naturaleza misma del hecho.

Y esta problemática aparece de nuevo cuando uno quiere estudiar la antropología conciliar, que se desarrolla sobre todo en el capítulo primero de la Parte I. Se hace una referencia en el comienzo al hombre creado a imagen y semejanza de Dios (n.12), capaz de conocer y amar al Creador, dominar el mundo y desplegar su ser social con citas del AT y ninguna del NT. Parecía que estas ideas sacadas del AT serían quizás más universales. Evidentemente son contenidos a los que se puede llegar fuera de la revelación.

Por tanto, el concilio ha debido hacer un equilibrio no fácil y no siempre ha salido bien. El concilio con un tono teológico a sabiendas bajo ha hablado del hombre como cuerpo y alma, de la esperanza del más allá, del pecado aunque de modo pretendidamente tímido, etc, en cambio en el último número del capítulo primero, el concilio se luce teológicamente. GS 22 es un número de altísimo nivel teológico, cosa que no se puede decir de los números precedentes, aunque apreciables evidentemente desde otros puntos de vista. Por tanto aquí hay una novedad. ¿Dónde se introduce esta novedad?

El problema propuesto era cómo el hombre ha sido creado a imagen de Dios y esta dignidad ha sido restaurada en Cristo. Por tanto, si tomamos como hilo conductor esta problemática emergida en el concilio, vemos que entre la creación del hombre a imagen de Dios y la restauración de esta imagen en Cristo, a primera vista no se ve un ligamen ontológico esencial.

Gaudium et Spes, 22: Cristo, el Hombre nuevo

"En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona.

El que *es imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a

dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado.

Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios *me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido.

El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe *las primicias del Espíritu* (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que *es prenda de la herencia* (Eph 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue *la redención del cuerpo* (Rom 8,23). *Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros* (Rom 8,11). Urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero, asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección.

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual.

Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta obscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!, ¡Padre!* ".

El título de GS 22 es **Cristo, Hombre nuevo** (De Christo Novo Homine). La idea inicial era decir *"de Christe homine perfecto"*, y esto se verá en el texto, pero este título parecía demasiado optimista. No daba cuenta de la dimensión del pecado, del envejecimiento del hombre, de la necesidad de renovación. En cambio *Cristo, Hombre nuevo* resaltaba esta dimensión. Esta historia que va desde la creación inicial hasta Cristo no es una historia sin conflictos, pacífica, ya que en medio está el pecado. Era necesario, en un cierto sentido, hacer referencia a este hecho. No se podía olvidar. Por eso, aunque no se habla directamente en este número del pecado, porque se ha hablado antes (cfr. n.13), el *Hombre nuevo* subrayaba más el hecho de esta renovación, de este nuevo inicio que se hacía necesario porque el hombre ha roto su relación con Dios. Del primer Adán al segundo no hay una historia pacífica.

La frase inicial, ya conocida, dice: **En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado**. He aquí un programa. Pero, ,qué quiere decir esto? ¿acaso que aquí se esclarece la vocación última del hombre? ¿quiere decir que aquí se esclarece la ontología del hombre ya desde el primer instante? He aquí el punto que permanece abierto.

Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf. Rom 5,14), es decir, Cristo nuestro Señor. Esta idea conocida por todos viene de Rom 5,14[12]

El contexto de Rom 5,14 es el problema del pecado. Texto clásico de la doctrina del pecado original es Rom 5, 12ss. Y aquí se encuentra esta afirmación. Pero, ¿usa el concilio este texto sólo en el sentido que Jesús es aquél que supera el pecado que nos reconcilia con Dios o hay más? El concilio no se desequilibra, pero en la nota, después de cfr. Rm 5, 14 hay una cita de Tertuliano (*Quodcumque enim linus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*). Por tanto, si inicialmente la referencia a Romanos tiene un lugar muy definido en el paralelismo Adán-Cristo, y sobre el punto pecado-gracia, la dimensión protológica permanece fuera de la atención. Este texto de Tertuliano reclama una atención protológica. "Eso que se expresaba, y eso que Dios estaba plasmando sobre aquel fango de la tierra era, en realidad, el pensamiento de Jesús que debe encarnarse".

Tertuliano en este mismo texto, no citado por el concilio, pero que sigue a continuación, añade: "Y así eso que él ha formado, ha plasmado, lo hacía a imagen de Cristo. La imagen era la encarnación, eso que Dios tenía en la cabeza era la encarnación, y esto se plasmaba ya al formar a Adán (Gn 2,7)", y añade todavía, "aquel fango que ya revestía en aquel momento la imagen del Hijo futuro en la carne, no era sólo una obra de Dios, sino que era la garantía, la señal de la encarnación futura. Eso que formaba Dios era algo más que una obra de Dios". La creación del hombre, podemos decir, era más que una creación, era la garantía de la encarnación futura, pero esto el concilio no lo cita, y esta es la continuación del texto de tertuliano. El concilio cita sólo la primera parte de por sí significativa, pero es una cita de una nota. No se puede pensar que el concilio quiera expresar toda la exposición en este sentido, pero al menos podemos decir que no la excluye, porque esta cita nos ayuda a comprender esto.

Tertuliano no tiene sólo este texto en esta dirección. En el Adversus Praxean 12,4 dice: *Había en cambio uno a cuya imagen él hacía, quiero decir a imagen del Hijo, el cual, debiendo ser luego el hombre más perfecto y más verdadero, hizo, que su imagen*

[12] Rom 5,14: *«con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir...»*

fuese llamada hombre, que en aquel momento se debía formar de la arcilla: él que es la imagen y semejanza del verdadero[13]

El verdadero hombre según esta linea es Jesús. El hombre más verdadero y más cierto. El hombre se llama hombre porque es imagen de aquel hombre que es el único al que pertenece propiamente esta denominación 'hombre', ya que a todos los demás les pertenece por derivación, de un modo impropio. Sólo a Jesús pertenece en plenitud el nombre de 'hombre'. Los demás somos hombres en cuanto participamos de esta humanidad de Jesús. Esta es la teología de Tertuliano no citada por el concilio. No se puede decir hacer al concilio más de lo que no diga., pero la cita no está aislada. Hay más. San Ireneo ha tenido una idea similar. El ha visto que en la formación de Adán de la tierra virgen todavía no cultivada se prefiguraba la encarnación de Jesús de la Virgen. Por tanto, el primer instante de la creación se vuelve una prefiguración de la encarnación, y por eso Adán, prefiguraba a Cristo, y así "la forma del que había de venir" se hace mayor, no es sólo en cuanto Jesús nos debe redimir y salvar del pecado, sino en cuanto Jesús es en plenitud eso que Adán anunciaba en todos los órdenes, y no sólo en el orden de la redención, de la superación del pecado, sino en su mismo ser. Esta dirección, pues, el concilio no la desarrolla. El concilio abre una perspectiva que luego no seguirá.

Cristo, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación[14].

La traducción italiana y la española traducen 'novissimus' por *nuevo*, pero en latín no quiere decir 'nuevo', sino **último**. Esta es una cita directa de 1 Cor 15,45ss donde se habla del segundo Adán, y en otro lugar del último Adán (ésjatos, novissimus). Por tanto, una perspectiva que se coloca claramente en la linea escatológica: Jesús el Adán definitivo, la revelación definitiva.

En la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al hombre mismo. Nos podemos preguntar: ¿cuál es el objeto de la revelación? El concilio no puede olvidar eso que ha dicho en la Dei Verbum, ya que el objeto de la revelación es Dios en su amor salvífico. Jesús nos revela al Padre como vemos en el NT. El objeto primario de la revelación es, por tanto, Dios y sólo Dios, pero Jesús, el Hijo, es la revelación del Padre, y su amor nos manifiesta eso que nosotros somos. O sea, el hombre se hace objeto de la revelación en cuanto de esta se hace destinatario. El hombre se hace objeto de la revelación divina, no directamente como Dios -que es el objeto directo

---

[13] De un modo más claro: *"Erat autem ad cuius faciebat, ad Filii scilicet, qui, homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formarsi habebat, imago veri et similitudo".*

[14] En latín dice: *"Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit".*

de esta revelación- sino que ésta es la verdad salvífica. La verdad es salvífica para el hombre. En el ser objeto sobre el destinatario sujeto de esta revelación, el hombre indirectamente se vuelve el objeto. La revelación nos dice la última palabra sobre nosotros al decir la última palabra sobre Dios. Esta última palabra sobre Dios es el Padre, revelado en Jesús, por consiguiente, Hijo. Por tanto, el hombre llamado a ser hijo si es la revelación del Padre eso que nos dice nuestro misterio, nuestra realidad última. Última realidad del hombre y, por tanto, filiación. La última realidad del hombre en relación con esta paternidad quiere decir filiación divina. He aquí porqué Jesús en la revelación del Padre revela al hombre el misterio del hombre. Misterio, no problema o cuestión, sino en el sentido que esta palabra tiene en la teología cristiana, o sea, aquello que hace referencia directamente a Dios y que el hombre no puede dominar. El hombre se vuelve reflejo del misterio de Dios. Así pues, una afirmación teológica de gran alcance y sin ningún desperdicio: el hombre objeto de la revelación divina indirectamente en cuanto es de ésta el destinatario, en cuanto recibe los beneficios salvíficos por Dios mismo.

Dios abre al hombre el misterio de sí mismo, el misterio del hombre, y *descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona*[15]

La verdad del hombre encuentra en Cristo la máxima expresión. Esto se dirá al comienzo del segundo párrafo señalándose que 'Cristo es el hombre perfecto'.

Pero, ¿qué quiere decir que esta verdad recibe de Cristo la fuente? Por una parte es evidente que Cristo nos revela eso que somos, como ya lo ha señalado el concilio, pro ¿quiere decir que **toda** la verdad teológica sobre el hombre viene de Cristo? ¿cuál es el sentido de la verdad teológica sobre el hombre que se encuentra ya en el AT, y el sentido de una verdad sobre el hombre que la iglesia católica ha aceptado siempre y que puede venir descubierto también por el esfuerzo humano?

No es un texto de fácil interpretación. Por un parte se afirma un mínimo, que Cristo dice una palabra sobre lo que somos, no solamente sobre aquello que estamos llamados a ser, sino también sobre eso que constituye nuestro ser radical. Cristo manifiesta al hombre, y esto es la sublimidad de nuestra vocación. Quiere ser esto una afirmación exclusivística, que sólo por Cristo tenemos la verdad sobre el hombre, en el sentido que toda otra verdad sobre el hombre que nosotros alcanzamos por otras fuentes, como el AT, se vuelve absolutamente irrelevante teológicamente. Indudablemente creo que esta afirmación sería demasiado avanzada...el concilio probablemente no ha querido hacer una afirmación llevando las cosas a este extremo. Los textos vistos por sí solos no son fáciles de interpretar, y vienen interpretados en el conjunto de la enseñanza de la Iglesia, nunca aislados.

[15] En latín dice: *"Nil igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium".*

Por tanto, evitando dos extremos:

a) Cristo no tiene nada que decirnos respecto a nuestro ser.

b) Todo aquello que podemos saber válidamente sobre el hombre viene directamente de Cristo, y lo que no obtenemos directamente de Cristo no sería nada[16]

Permanece un campo amplio donde uno se puede mover con una cierta libertad, sin el peligro de ir contra la afirmación conciliar.

Cristo se vuelve un elemento esencial, es más, el elemento decisivo para comprender aquello que somos. Creo que esta es una afirmación que viene del concilio, incluso difícilmente se puede hacer decir al concilio eso que explícitamente no ha dicho, y esto parecería un poco peligroso. Las afirmaciones son suficientemente claras.

El concilio abre una puerta. ¿Hasta qué punto la verdad sobre el hombre nos viene revelada por Cristo? ¿es esta verdad simplemente la verdad que hace referencia a la redención, a la escatología? ¿cuál es la relación de esta verdad salvífica con la verdad protológica, con los orígenes, con la idea original de Dios sobre el hombre? He aquí un punto que queda abierto, y sobre el cual la teología católica puede tranquilamente desarrollarse. Estas cosas no han sido específicamente delimitadas.

Cristo, culmen y fuente de todo aquello que se dice sobre el hombre. Cristo, hombre perfecto. En él la realidad humana alcanza la máxima plenitud, y por eso nos puede revelar aquello que somos.[17]

El segundo párrafo comienza diciendo **El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15), es también el hombre perfecto**[18].

Algunos padres conciliares pidieron que se dijera *Jesús o Cristo que en cuanto Dios es imagen del Dios invisible*. Pero, gracias a Dios, esta enmienda fue rechazada por la asamblea conciliar. No se puede decir que Pablo habla de Jesús, imagen de Dios invisible, solamente como Dios. Los textos bíblicos son suficientemente claros. También la encarnación viene aquí directamente considerada. El concilio ha rechazado el limitar esta condición de imagen a su divinidad. Esto sería reductivo en un sentido.

Aquello que en la primera parte parece tener este planteamiento más directamente protológico, aquí hace una derivación claramente escatológica y se olvida un poco esta

---

[16] La Iglesia, de hecho, ha aceptado que el AT es Palabra de Dios, es revelación.

[17] Cf. o.c. "GS 22 no realiza un desarrollo de contenidos teológicos referidos al hombre. Jesús es el revelador del padre y de su amor; precisamente por ello se manifiesta a sí mismo como el Hijo. Pero en esta misma revelación nos da a conocer también lo que somos nosotros, la dignidad de nuestra vocación; en este contexto, esta última no puede ser más que la filiación divina a imagen de la de Jesús..." (p.31).

[18] En latín dice: " Qui est *imago Dei invisibilis* (Col 1,15), Ipse est homo perfectus...".

perspectiva inicial *que ha devuelto a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado*[19].

Se vuelve al esquema inicial. Del hombre creado a imagen de Dios, en su dignidad viene restituido por Cristo.

El concilio debía armonizar distintas preferencias teológicas, por eso, se comprende que su lenguaje sea de una cierta ambigüedad. Aquí "ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado". ¿Quiere usar el concilio 'semejanza' en el sentido técnico patrístico? La imagen permanecía con el pecado, la semejanza deformada no aparece, porque según la terminología patrística la semejanza no estaba deformada, pero aparecía. Deformada permanecía la imagen pero no la semejanza, que siendo esta progresiva asimilación a Jesús no puede sufrir deformación, pero la imagen sí. En cambio, aquello que es deformado por el pecado es la semejanza y, no parece que aquí el concilio haya usado estos términos de 'imagen y semejanza' en el sentido de la distinción técnica patrística, sino en un sentido más reciente donde 'imagen y semejanza' quieren decir lo mismo. Esta diferenciación desaparece. No parece, por tanto, que el concilio lo haya recobrado estando las mismas palabras usadas por él. Imagen deformada si, semejanza deformada no. Por tanto, quiere decir que se usa en un sentido genérico, no en este sentido específico. Y aquí la perspectiva escatológica se vuelve claramente prioritaria.[20]

Estamos en el **segundo párrafo.** Nos detuvimos con profundidad en el primero, pero nos interesa una parte del segundo. Los otros nos interesan menos pues no pertertenecen tanto a nuestro punto.

"El que es imagen de Dios invisible", hablábamos de una propuesta de cambio, "El que, *como Dios*, es imagen de Dios invisible". Comentábamos, "¡gracias a Dios esta enmienda propuesta no fué aceptada!", porque sería hacer una propuesta equivocada. Es claro que cuando se habla en la carta a los colosenses del "que es imagen de Dios invisible" se refiere a Jesús, como Dios y también como hombre. Esta propuesta sería una interpretación sin duda reductiva.

"*Es el hombre perfecto*". Debemos detenernos sobre este argumento, después de leer en el texto que había restituido a los hijos de Adán a la semejanza divina deformada. El concilio usa cuatro veces este término en la GS. En el nº 22, 38, 41, 45. Con una diferencia: dos veces viene dicho, en latín, "homo perfectus",(nº22 y 41), otras dos veces viene dicho "perfectus homo" (nº38 y 45).

Puede parecer una sutileza pero no lo es, "perfectus homo", puede querer decir (el adjetivo delante del nombre), "perfectamente hombre", (en las lenguas latinas existe esta

---

[19] En latín dice: "...qui Adae filie similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit".

[20] Una breve síntesis de GS 22 aparece en la "Introducción a la antropología teológica", pp.29-32.

misma matización). "Hombre perfecto" dice más; "perfecto hombre" dice "perfectamente hombre". No dice simplemente "es perfectamente hombre," como por otra parte es la enseñanza tradicional de los concilios antiguos de la Iglesia, como Calcedonia... Aquí se dice más, "es el hombre perfecto". Es Aquél en que la humanidad alcanza el grado más alto, Aquél que realiza la esencia humana en plenitud, es Aquél en el que el diseño de Dios sobre el hombre viene realizado plenamente; por esto, el misterio del hombre sobre todo se ilumina através del misterio del Verbo Encarnado.

Está relacionado con este nº 22 el nº 41: "*quien sigue a Jesús, (homo perfectus), se hace por este mismo hecho más hombre*". He aquí la relación, quien sigue al hombre perfecto llega a ser más hombre. No simplemente quien sigue a Aquél que es completamente hombre o que es hombre entero, hombre perfecto. Se le coloca a a Jesús no sólo como un ejemplar perfecto de la raza humana, no sólo como un hombre entre los otros, sino como Aquél en el que la humanidad alcanza la perfección. La **matización es nueva.**

El concilio Vaticano II ha dado un paso adelante considerando la enseñanza tradicional de la Iglesia, que decía siempre que Jesús es un hombre. Es también la perfección moral de Jesús, que siempre ha sido enseñada. Me parece que aquí se da un paso más alla de la perfección simplemente moral.

La perfección moral reponde a la perfección del plan de Dios sobre el hombre, (sin despreciar esta visión de la perfección moral, me parece que no sería suficiente interpretar este hombre perfecto en sentido de perfección moral). Se trata del algo más.

Esta perfección moral acompaña a una perfección ontológica. Jesús es aquél que responde en plenitud al designio del Padre, de Dios, y por eso, seguir a Jesús no es sobre todo hacernos más buenos, esto se da por supuesto, sino también hacernos más hombres, y crecer en humanidad. Por tanto en Jesús ser hombre y ser Dios, no son dos cosas que se contraponen, sino que es necesario afirmar en plenitud tanto la una como la otra. Así lo hace el concilio desde este modo.

Añade: "*En Él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida (no desaparece, no ha sido abolida, esto es enseñanza tradicional); ha sido elevada a una dignidad sublime*". *("Evecta est ad sublimen dignitatem"*).

Es interesante también la historia de este texto. El texto anterior decía, *"in sublimem dignitatem vocata est".* Por tanto, en Jesús se manifiesta la vocación del hombre a la dignidad suprema. Pero esto se cambia. Evidentemente, no porque el concilio niegue que en Jesús se manifiesta esta vocación, sino para decir que esta vocación se ha realizado. No es que la naturaleza humana en Jesús no es llamada a la dignidad sublime, no es ya elevada a esa dignidad, no es un quitar la idea de vocación, sino que es quitar el malentendido.

Ciertamente, estamos al inicio de un proceso, pero un inicio ya realizado. Por tanto, la elevación de esta dignidad vino ya. Con la Encarnación esta dignidad ha sido ya adquirida para el hombre. Tenemos aquí una idea importante: el hecho de la Encarnación significa ya para la naturaleza humana una dignidad. Esta no es simplemente una vocación sino una realidad, elegida, no sólo llamada.

«El Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre, ha trabajado con manos de hombre, ha pensado con inteligencia de hombre, ha obrado con voluntad de hombre, ha amado con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María se ha hecho uno de nosotros, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado» (Hb. 4,15).

Muy interesante que "*el Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido en cierto modo con todo el hombre*". El concilio recoge aquí una vieja tradición de los Padres que sobre todo en la interpretación de la parábola de la oveja perdida, han visto en esta, no simplemente al pecador concreto, sino a la humanidad pecadora. No sólo a quien ha hecho un pecado concreto, que indudablemente viene también mencionado. Han visto más, han visto en la oveja perdida a la humanidad pecadora, la humanidad que se ha desviado.

Vale la pena seguir un poco esta tradición. Para ver como el concilio se apoya en realidad en una enseñanza muy antigua.

Leemos sólamente tres pequeños textos patrísticos: **Ireneo de Lyon, Hilario de Poitiers, Gregorio de Nisa.**

IRENEO DE LYON. (Adv. Haer. III, 19,3).

"*...Que el fruto de este parto de María fuese Dios con nosotros y que El descendiese en la profundidad de la tierra a buscar la oveja que estaba perdida, osea, su propia creatura, es subir hacia arriba y a ofrecer y presentar al Padre, el hombre que había sido encontrado, habiendo producido en sí mismo la resurreción del hombre, a fín de que, como resucitó de los muertos la cabeza, así también el resto del cuerpo, osea, cada hombre que será encontrado en la vida, cumplido el tiempo de la condena debida a la desobediencia, resurga ocupando en el cuerpo cada uno de los miembros, su puesto propio ya dado. Muchas moradas habrá, de hecho, junto al Padre, porque hay muchos miembros en el cuerpo*".

La parábola de la oveja se interpreta aquí con la ayuda de la idea paulina del Cuerpo de Cristo, bien conocida, y con la frase de Jesús del evangelio de Juan, "*en la casa de mi Padre hay muchas moradas*".

Estas dos ideas ayudan a la interpretación de la parábola. La parábola dice que Jesús ha asumido no su simple humanidad, sino la humanidad entera. En un cierto modo vemos rapidamente la diferencia. Ha venido ha buscar la oveja que era perdida, osea su propia criatura, Él es el mediador de la creación. Él, habiendo producido en sí mismo la resurrección del hombre, en la cabeza, la causará también en todas los miembros porque

existe una unión fundamental. Existe una unión íntima de Jesús con todos. Eso que sucede en Él, sucede en todos.

Aquí vemos otra dimensión, otra expresión, del Cristo cabeza. Lo que ocurre en Él, ocurre en todos. Jesús no es sólamente aquél que hace una cosa y nos merece extrínsecamente. La soteriología debe superar estas categorías simplemente extrinsecistas. Jesús que asume la humanidad entera hará resucitar a toda la humanidad en la plenitud de su cuerpo donde cada uno encuentra el puesto justo, "porque en la casa del Padre hay muchas moradas".

HILARIO DE POITIERS. (Comentario a Mateo, XVIII, 6).

"*Con la única oveja se debe entender que en el único hombre se debe ver el cojunto de los hombres. Pero en el pecado de Adán toda la humanidad ha pecado (mejor traducir, "toda la humanidad se ha perdido", con ello se quiere subrayar el hecho de que el pecado es también perdición).*

Las noventa y nueve que no se han perdido entonces deben ser consideradas como la multitud de los ángeles celestes, los cuales encuentran alegría en el cielo por la salvación del hombre.

Aquél que va en busca del hombre es Cristo.

Las noventa y nueve que no se han perdido son la multitud de la gloria celeste. A la cual, tras la alegría más grande ha sido traido de nuevo al Cuerpo del Señor el hombre que se había perdido; la humanidad de Jesús, que se convierte después, en el Cuerpo de la Iglesia, en el Cuerpo del Señor.

En el Cuerpo del Señor vuelve a Dios el hombre que se había perdido".

Esta unión que comienza con la Encarnación, encontrará su punto culminante con la resurrección, como decía Ireneo. La cabeza que ha resucitado hará resucitar con sí también a todos nosotros.

GREGORIO DE NISA. (Contra Apolinarem, XVI).

"*Esta oveja somos nosotros los hombres. Que nos hemos separado con el pecado de las cien ovejas razonables. El salvador carga sobre las espaldas la oveja toda entera. Porque no se había perdido sólo en una parte, sino porque se había perdido toda entera, toda entera ha sido acompañada. El pastor la lleva en su espaldas, osea, en su dignidad. Por esta asunción llega a ser una con El".*

"Su cuerpo, como habíamos dicho frecuentemente, es toda la naturaleza humana con la cuál El se ha mezclado".

Aquí vemos algunos campeones de una tradición indudablemente mucho más larga, pero que hoy no nos podemos extender. Esto es lo que el concilio retoma.

El concilio lo hace muy existencial, muy directo. El no dice que Jesús se ha unido a toda la humanidad, sino que usa una formulación más concreta: se ha unido a cada hombre. El concilio lo dice con una gran prudencia, "*en cierto modo (quodammodo)*". ¿Porque usa el concilio esta fórmula de prudencia? La razón es evidente. Existe la unión hipostática de Jesús con su humanidad concreta. Y es evidente que esta unión con la humanidad no es la unión hipostática. Los Padres hacen esta diferenciación muy claramente. La hace también el concilio. El hecho de que hoy no tengamos la palabra, no tengamos la fórmula, no debe decir nada contra la cosa. Durante cuatrocientos años, quizá un poco más, hasta el 431, la Iglesia no ha tenido la fórmula, "unión hipostática". No obstante, la fe en la Encarnación existía. Es absurdo decir que sólamente, porque se ha encontrado la fórmula existe la fe en la Encarnación. Durante cuatrocientos años la Iglesia no ha tenido una fórmula, con toda la importancia, todas las limitaciones que toda fórmula tiene, para definir y delimitar con claridad conceptual este misterio.

El hecho de que nosotros después de dos mil años no tengamos una fórmula, no tengamos una palabra, para definir en un modo claro, lo que quiere decir esta unión de Jesús con la humanidad, no quiere decir que esta unión no sea un hecho. No quiere decir que esto no se encuentre en la más profunda tradición de la Iglesia. Quiere decir simplemente que hemos debido esperar cuatrocientos años para encontrar una fórmula que en cierto modo nos indique qué es la unión de Jesús con su humanidad concreta. Quizás, debamos esperar otros cuatro mil para tener una fórmula que nos indique qué quiere decir esta unión de Jesús con toda la humanidad.

Por tanto tenemos este hecho: de nuevo el misterio del hombre encuentra su plena clarificación en el misterio del Verbo Encarnado. Pero el concilio no nos dice más. La naturaleza humana es elevada por el hecho de que Jesús ha venido, no es abolida, y esta elevación viene del hecho que Jesús no sólo ha asumido su naturaleza humana concreta, su concreta humanidad, sino que se ha unido, "quodammodo", (en un modo indudablemente más débil, no tenemos la fórmula precisa), a cada hombre. El hecho de que Jesús es hombre determina el ser del hombre. Lo veíamos los días anteriores cuando hacíamos referencia a esta tentativa de reiluminación del problema protológico a la luz de Jesús. Algún autor decía: aquella humanidad que el Dios crea será la humanidad que el Hijo asumirá en un momento dado. He aquí una realidad. Pero como digo no se va más allá en este texto. Aunque se dice ya mucho.

El **párrafo tercero**, lo pasaremos rápidamente, sólo indico la temática. No debemos detenernos excesivamente por una razón muy simple: no hace referencia al problema protológico. Se refiere a la redención, a la salvación. Jesús ha sido liberado de la

esclavitud del diablo, del pecado, etc.. En su sufrimiento por nosotros nos ha dado un ejemplo, nos abre el camino.

Párrafo cuarto. "*El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo que es el Primogénito entre muchos hermanos, (referencia claro a Rom 8,29), recibe las primicias del Espíritu, con las cuales el puede captar la ley nueva del amor*".

Así pués, el hombre nuevo cristiano recibe las nuevas promesas de Cristo. Viene restaurado internamente, cambiado y transformado en la esperanza del Hijo. Asociado con el misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, sostenido por la esperanza, a la resurrección.

Párrafo quinto. No se refiere a todos los cristianos sino a todos los hombres de buena voluntad en el que su corazón opera la gracia de modo invisible. Eso que ha dicho el concilio en el párrafo cuarto no es una afirmación exclusiva. Es una afirmación exclusiva, asertiva, y si queréis es en un cierto sentido inclusiva. Estos comprenden al cristiano trámite el bautismo, comprenden al cristiano trámite el ser insertado en el Cuerpo de Cristo, comprenden al cristiano como el que tiene esa plenitud de dones que se encuentran en la Iglesia. Pero esto no es dicho sólo de los cristianos sino también de todos los hombre de buena voluntad en los que en su corazón opera la gracia de un modo invisible. Crsito ha muerto por todos.

Subrayo la frase siguiente, "*la vocación última del hombre es en realidad una sóla, aquella divina*".

Hasta aquí una afirmación importante. Todo hombre se encuentra en un orden de una última vocación humana. Y esta vocación última humana es aquella divina. Es lo que nosotros llamamos, en el lenguaje ordinario, la vocación sobrenatural. Es la vocación de la configuración del hombre con Jesús... Lo podríamos expresar de muchos modos. El concilio elige una bella palabra: "*divina*". Así la vocación última del hombre es la "divinización", decían los Padres griegos y latinos. (La "zeopoiesis", "el llegar a Dios", así lo encontramos en Gregorio Nacianceno, etc..)

¿Cómo se realiza la vocación divina del hombre? En la participación en el misterio pascual de Jesús. No de otro modo. Lo ha dicho el concilio anteriormente: "Asociad al misterio pascual los cristianos". Así pues, debemos creer que el Espíritu Santo, ofrece a todos la posibilidad de que en el modo como Dios conoce, (no hagamos nosotros la especulación), vengan asociados al misterio pascual. Así pués no sólo los cristianos vienen asociados al misterio pascual, estos vienen asociados de un modo verdaderamente pleno por el modo que conocemos en el bautismo, osea, sepultados con Cristo para resucitar con ÉL; también quien sigue la conciencia, los hombres de buena voluntad, de un modo que sólo Dios concoce, vienen asociados al misterio pascual. Lo

cual es obra del Espíritu Santo del mismo que nos asocia a nosotros al misterio pascual, del mismo que es la señal de nuestra herencia futura.

En resumen, el mismo Espíritu, no hay más, dado al hombre apartir de la muerte y resurrección de Jesús.

Existe también esta **otra afirmación importante**, en Jesús aparece claro que no existe más que una sóla vocación del hombre: la divina. Esto vale para todos, nadie viene excluido de esta vocación en Cristo. Una significación universal de Jesús, que va más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. Todo el discurso de este última párrafo se mueve de un modo claramente escatológico. En una dirección claramente de futuro: la salvación del hombre, la plena redención, la resurrección, la participación al misterio pascual... Permanece en gran medida abierto el problema protológico.

Se encuentra señalado, y por eso hemos empleado un espacio más grande a este párrafo, en el primer párrafo de este cap. 22, pero las afirmaciones, decíamos, son siempre de mucha cautela. El concilio no quiere meterse en esta cuestión.

Son **muchos los problemas** en aquel momento no resueltos. Hago una pequeña descripción: Problema de la relación naturaleza-gracia, una acentuación protológica muy fuerte siente el riesgo de eliminar (lo veremos en autores sobre todo de signo protestante) la autonomía de la realidad creada, de eliminar la dimensión creatural, de eliminar eso que nosotros llamamos, sin saber del todo que queremos decir, la naturaleza humana. Las opiniones eran diversas, el concilio no quería tomar una posición y se comprende.

Pensad en los **motivos de la Encarnación..**. No entro en este problema. De siempre la escuela tomista tiende a considerar que la Encarnación es un remedio del pecado. Duns Escotto y los franciscanos desde siempre han afirmado que existe un primado absoluto de Jesús antes del pecado. Pero una referencia muy protológica a Cristo puede interpretarse en el sentido de que el Concilio toma una posición en este problema debatido desde siempre. Evidentemente el concilio no queria resolver una cuestión debatida desde siempre en la teología católica y donde no existe ningún peligro para la fe. Por tanto un problema de libre discusión.

Todos estos problemas hacían que el concilio tomara una posición definida sobre el problema de la relación protológica de Cristo con el hombre. La relación escatológica no ofrece dificultad. Es evidente que la única vocación del hombre es la configuración con Cristo. Es evidente que el único que nos salva es Jesús. Es evidente que la resurrección de Cristo será la nuestra, etc.. Por esto todos estos puntos no son puntos que se discuten.

Vemos hasta aquí la orientación soteriológica, escatológica, del concilio en puntos donde la discusión se coloca en otro nivel, pero no en este. Por esto esa cierta timidez del concilio en cuanto contempla la protología.

No es que muchos padres no hubiesen deseado una palabra muy clara del concilio sobre este argumento. Leo algunos textos sobre algunas intervenciones. Por ejemplo en

Actas Concilares IV, 2 (pag. 382), existe esta idea de un padre cociliar: "El, Cristo, es la perfecta imagen del Dios invisible (se ve que esto está recogido en un cierto sentido), a la cual imagen nosotros hombres hemos sido creados. Y la cual imagen debemos perfeccionar". Aquí vemos una afirmación de un padre donde claramente aparecía esta referencia protológica a Cristo. Nosotros creados a imagen del Cristo, la única imagen del Padre.

Otro padre en la página 637: "Sólo en Cristo, *integre revelatur quid uomo ad imaginem Dei factus significet*, se revela plenamente lo que significa el hombre hecho a imagen de Dios". De otra manera esto también lo decía S. Ireneo, no es una novedad.

Otro padre conciliar, (pag. 775): "Siendo Cristo el hombre nuevo, Él es el Hombre simplemente, (este padre hablaba en francés, cuando decía "L`Homme simplement", el hombre simplemente), en su vocación al mismo tiempo sobrenatural y natural, porque la naturaleza es tomada en el orden sobrenatural. Esta naturaleza no tiene nunca una existencia autónoma". Ciertas intervenciones andaban en esta dirección, que más claramente quería establecer un puente, entre Cristo y creación, entre Cristo y el ser del hombre. Frente a esto se oponía una más "tradicional" (sin darle a esta palabra ningún sentido de minusvaloración), que quería sostener más esta realidad creatural, esta naturaleza, esta realidad de la creación. Todo porque es un momento de grandes discusiones teológicas. El concilio no podía tomar una posición clara y definida.

En otro momento de la GS. 61 viene dicho. "Aquella dignidad que en Cristo ha estado restablecida, que viene ya de la creación". Parece que esta dignidad no tiene una relación a Cristo, sino que sólo en Cristo se encuentra la realización de aquella dignidad perdida a causa del pecado. Una visión simplemente de restauración.

En el nº 57 de la GS. se encuentra una impostación muy cercana a esta: "*En el impulso de la gracia reconoce el hombre al Verbo de Dios, que antes de hacerse hombre para salvar todo y recapitular todo en El, era ya en el mundo como la luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn. 1,9)*". Parece que se ve con mucha claridad, aunque con mucha prudencia, una interpretación más protológica.

A propósito de esta citación de Jn, 1,9, "*El era la luz que ilumina a todo hombre*", es muy interesante como el concilio y otros documentos conciliares no toman posición sobre el problema de la lectura. El concilio se detiene aquí, en esta citación. El texto dice: "*Él era la luz verdadera que ilumina a todo hombre*, (y según la traducción de la Vulgata), *que viene a este mundo*". Los últimos comentarios sobre S. Juan, claramente, prefieren otra interpretación: "El es la luz verdadera que ilumina a todo hombre, viniendo a este mundo", (viniendo, Jesús, a este mundo). No viene eliminada la idea de la iluminación universal, pero viene sotolineada fuertemente que esta iluminación universal acaece a causa de la Encarnación. Viniendo a este mundo, Él ilumina a todo hombre. No

simplemente la luz verdadera que viene a este mundo, sino en el hecho de su venir, ilumina a todo hombre. El concilio no toma posición.

He debido por diversas razones estudiar el uso que hace el Magisterio en estos últimos años de este texto, incluso Juan Pablo II, y también aquí, con mucha prudencia, la citación es siempre antes de finalizar el versículo. De modo que no se llega nunca a una interpretación en un sentido o en otro. La orientación exegética actual se mueve claramente bajo esta segunda lectura que hemos indicado. Esta iluminación no es la iluminación sólo del Verbo eterno, es la iluminación del Encarnado. Es la significación universal, no simplemente del Verbo, sino de Jesús. Pero las implicaciones teológicas de esta matización no escapan a ninguno de nosotros.

Un punto de referencia obligado en el debate, hecho aún de forma sumaria, de nuestra panorámica de los problemas debatidos en la antropología teológica.

GS 22: es un documento magisterial importante, dónde todos estos problemas vienen afrontados. Por eso me parecía que el primer capítulo afrontara esto. Para ver como tantos problemas, permenecen abiertos. Y como por otro lado se señala una línea muy clara, y se insinua no podemos hablar más del hombre teológicamente sin un intrínseca referencia a Cristo. ¿Cuál es la portada de esta referencia intrínseco? Esto permanece a la libre discusión, permanece en la discusión teológica. Porque el concilio no nos da un desarrollo total sino diversas posibilidades para el debate teológico sobre este argumento.

Comenzaremos con el primer capítulo del debate teológico viendo a K. Barth. Si para nosotros católicos es una voz, de alguna manera, unilateral sabemos que es siempre una voz que hay que escuchar.[21]

---

[21]El profesor habla del modo de hacer el examen del curso. Dos posiblidades: examen oral o elaborato. El profesor expresa su preferencia por el oral. Comenta que da la otra posibilidad con todas las cosecuencias, no limitada, está abierto a ella sin ninguna reserva.

El elaborato debe tener estas características, por el número grande de alumnos (lo hace pensando sobretodo pensando en aquellos alumnos que deben hacer el examen de licencia:

- máximo 10 páginas (se aplicará con todo rigor).
- 1O páginas normales, a espacio 1/2. Si se hace con la impresora laser, letra grande.
- el argumento del trabajo, que haga referencia sobre el tema del curso. (Hablar antes con el profesor).

EL HOMBRE IMAGEN DE DIOS
LA RELACION ENTRE CRISTOLOGIA Y ANTROPOLOGIA.

ANALISIS CRÍTICO DE DIVERSOS MODELOS RECIENTES:

K. BARTH

¿Cuál es la relación protológica de Dios con el hombre? ¿Cuál es la relación entre Cristo y el hombre? ¿Cuál es la relación entre antropología y cristología? ¿Dónde está el punto en el cual Cristo y el hombre se encuentran, sólo en la cruz, en la resurrección o hay un punto de encuentro al inicio en la creación?

Estudiamos como primer autor a K. Barth. Me fundo sobre todo en su volumen de la **"Dogmática eclesial" III, 2.**[22] Barth escribe prolíjamente.

He caracterizado al estudio de K. Barth como el cristocentrismo radical. Toma como punto de partida para el discurso teológico sobre el hombre el lema, "Cristo es sólo Cristo", con explícita exclusión de todo aquello que no viene de la revelación neotestamentaria.

1. La revelación del hombre en Cristo.
En Cristo reconocemos la esencia del hombre.

[22] Esta obra no ha sido traducida al italiano, sí al francés; es una obra clásica de teología en nuestro siglo. Debe ser sintético el estudio que hagamos de ella.

Seguimos la lección con un pequeño exquema que el profesor entrega en la clase.

En efecto, K. Barth, nos dice en este volumen de su Dogmática eclesial II, 2: "*Quién y qué cosa sea el hombre, esto viene determinado en la palabra de Dios en un modo no menos preciso y no menos urgente, qué cosa sea Dios*". Explico. Sólo de la Palabra de Dios podemos saber quién es Dios y qué cosa es Dios. Esto también nosotros lo aceptamos, aunque con cierta dificultad. En K. Barth, esto tiene un significado muy preciso porque el niega el valor a toda aproximación filosófica de Dios. Niega radicalmente toda aproximación religiosa a Dios. El elimina cualquier posibilidad de dar valor a cualquier religión, sea natural, sea positiva, cualquier sentimiento del hombre que no fuera más que idolatría. No acepta para nada, dice que se trata de una invención diabólica, lo que llamamos en nuestra tradición la analogía entis. Hablando en términos generales, todo lo que puede ser una aproximación del hombre hacia Dios, de la capacidad de la razón que Dios ha dado al hombre, (Vaticano I: el hombre puede conocer, Dios puede ser ciertamente conocido, claro quién es este Dios el concilio no lo ha determinado, el grado de este conocimiento no lo ha determinado, esto queda abierto.)

Pero toda esta tradición católica viene refutada totalmente por K. Barth. Sólo desde la Palabra de Dios sabemos quién es Dios y sólo desde la Palabra de Dios sabemos quién es el hombre. Es el punto de partida radical y fuerte de K. Barth.

Sólo en Cristo, donde está la revelación plena de Dios, sabemos quién es el hombre. Porque Dios en su más plena y definitiva revelación de su palabra ha llegado a ser hombre, el mismo Dios es hombre. Por esto no vale una aproximación genérica al hombre, no vale una aproximación que parte de la naturaleza humana. Sólo vale la Palabra de Dios, lo que Dios nos dice.

¿Qué es el hombre? Eso que Dios sabe del él. Lo que sabe Dios sobre nosotros será explicado sobre todo en Jesús. En Jesús sabemos, esto lo explicará más tarde, que el hombre es objeto de la gracia de Dios. Y que el pecado ha corrompido este hombre, aunque no ha perturbado su estructura fundamental. Por esto siempre el momento concreto, la palabra concreta del pecado en la gracia, no en abstracto. Por esto, en cuanto el hombre Jesús es la palabra reveladora de Dios, es la fuente de nuestro conocimiento sobre el hombre creatural. Todo se juega en la relación con Dios, y con el hombre Jesús, y la revelación, es la relación del hombre con Dios.

La relación que cada uno de nosotros tiene con Dios no puede ser establecido sino a partir de la relación que con Dios tiene este hombre que se llama Jesús. Nuestra naturaleza en la persona de Jesús no se encuentra oculta y sí manifestada. Esto que nosotros vemos en El, lo vemos en nosotros. Lo que vemos en él, en su naturaleza humana, lo vemos en nosotros, en nuestra condición. Y por esto, afirma radicalmente: "*La antropología se funda en la cristología.*

Es sobre todo la corrupción del pecado la que impide ver esto con claridad. En S. Pablo, el paralelo a Adán, Cristo, viene presentado como aquél que ha realizado la esencia humana, que el pecado ha roto. Si en cada uno de nosotros esa esencia humana, este plan de Dios, se encuentra corrompido debemos mirar a Jesús el único en el cuál esta corrupción no ha tenido lugar. Este es el sentido, según él, del paralelismo Adan-Cristo.

No con mucho rigor exegético, pero él explica con el mismo sentido la palabra del evangelio de S. Juan 19,5: "Ecce homo". Pilato que le presenta a Jesús como el "Ecce homo", él interpreta esta frase de este modo: sólo en Jesús aparece qué es el hombre.

2. El Juicio sobre el hombre. En Jesús vemos aquello que nos falta.

Jesús es revelación y justificación, porque El nos salva, y juicio. En El la naturaleza humana aparece sin contradicción. Es la esencia humana sin el pecado. Ahora nosotros podemos ver que es lo que nos falta, aquello que en nosotros es desviado, aquello que El en nosotros no hace. La esencia humana sin pecado, lo que Dios no encuentra en nosotros lo encuentra en El, que es la plenitud. Por eso de nuevo la cristología es el fundomento de la antropología teológica, porque en Jesús vemos esta esencia plenamente realizada; esta palabra de gracia de Dios sobre él se muestra palabra de gracia sobre nosotros.

El fundamento no es la humanidad abstracta sino la relación con Dios. Esta relación pasa directamente por Jesús. La justificación que nosotros tenemos en El, este es el sentido profundo de nuestro ser, ser salvados en Cristo. Ahora, nuestra naturaleza se funda en su gracia. Por esto el juicio, por eso El es el único modelo y nosotros somos imitadores. El es el original y nosotros, sin darle a la palabra un sentido negativo, copias. Por eso la esencia humana es lo que Dios ha hecho en Jesús. Jesús que nos manifiesta quién es, qué no somos nosotros y qué deberemos ser. Entonces se manifiesta la esencia humana. "*Jesús y el hombre, como Dios lo ha querido y lo ha creado*". Nuestra esencia humana es lo que es en El.

3. La relación con Dios en Cristo. Creación y gracia.
El ser del hombre descubierto en Jesús.

Revelador y juicio. En El aparece aquello que El quiere, aquello que El no quiere, en la diferencia con nosotros, por esto juicio. Este momento de juicio en la cruz al cual nosotros no podemos llegar jamás solos. En este momento de la aparición histórica de Jesús, que determina qué cosa es el hombre, en la obra de su vida. En Jesús tenemos el sello de aquello que es el hombre.

Porque tenemos nuestra naturaleza desde Cristo, El es la tarea de la creación. La gracia es la tarea de la creación y por esto Jesús es la tarea de la creación. Nosotros

podemos determinar aquello que somos, a partir de la finalidad. Ningún hombre puede volver atrás aquello que Jesús ha sellado. Ni menos con el pecado. El perdón de Dios hace al hombre igual a Jesús, lo constituye en eso que es. La alianza de gracia es finalidad y también argumento de la creación. Nuestra autoconciencia no puede ser otra que seguir a Jesús. Ser hombre es seguir a Jesús. Vemos aquí la misma idea del concilio, quien sigue a Jesús llega a ser por el mismo hecho más hombre. La verdadera conciencia humana puede estar sólo en aquél que sigue a Jesús.

No se sabe qué es el hombre más que en Jesús. Sólo por El, de su ser concreto, de su universal concreto, podemos ser nosotros universal concreto. Nunca del hombre a Jesús, siempre de Jesús al hombre.

La naturaleza es mediante El y por El. Y por esto se revela sólo en El. La naturaleza ha estado en El conservada, preservada del pecado, y por eso sólo en El puede ser revelada. Jesús es el hombre de modo tal que puede ser el hermano de todos. El ser del hombre es la posibilidad de ser hermano de Jesús. Encontraremos en K. Rahner alguna aproximación muy semejante a esta.

4. El hombre real: aquél que coexiste con quien no es del todo igual. (Jesús, Dios y Hombre).

Jesús es hombre como nosotros. Como hombre es igual. Como Dios no es igual. Sólo El es Dios, nosotros no lo somos. El hombre es aquél que co-existe con Jesús, que es hombre como nosotros siendo Dios. De su ser podemos extraer el sentido de nuestro ser. Debemos establecer esta diferencia, sobre todo en el sentido que en El encontramos plenamente realizado eso que en nosotros no se puede realizar de un modo pleno.

Jesús es el hombre para Dios. Nosotros debemos ser para Dios. ¿Qué es el ser del hombre? Esa coexistencia con quien no es como nosotros siendo como nosotros. "*El ser del hombre es la historia, en la cual uno creado por Dios, elegido por Dios, llamado por Dios, en su autoresponsabilidad viene captado en su relación delante a Dios. En el cual se ve esta capacidad de autoelección, de llamada que se funda sobre el ser creatural*" (pag. 65).

La esencia del hombre se funda en una historia concreta. Veremos como esto repercute en la teología posterior, por ejemplo en Pannenberg: la esencia del hombre en la historia que aparece paradigmática en Jesús. "*El cual siendo el hombre para Dios, es aquel Ser en el que ser y funcione coinciden a la perfección del ciento por ciento*". (Balthasar recoge esto en parte por lo menos. Una de sus primeras obras es sobre K. Barth).

Jesús no es que primero sea hombre y después tenga una función. El hace referencia a Mt. 1,21: "El será llamado Jesús, porque El salvará a su pueblo de sus pecados". El nombre de Jesús es su función. Jesús es el que salva. Identidad entre el

hombre y la función. Es el hombre para Dios. Conocemos la esencia del hombre en Jesús, que es el hombre para Dios. Podemos, desarrollando este pensamiento aunque el no lo desarrolle así, nosotros conocer quién somos en cuanto realizamos nuestro ser para Dios. Conocemos la esencia del hombre a partir de Jesús. Conocemos qué es el hombre, a través de su función. Quién es su persona lo conocemos por su obra. Es el salvador. Aquí la descubierta del hombre en su ser para Dios.

Si en Cristo, en la esencia del hombre, se presenta Dios, debemos ver al Creador en la creación de un modo indirecto. Eso que en Jesús parece en un modo directo aparece en nosotros de un modo indirecto. No existe una relación indiferente en esta relación de Dios en Jesús. Porque eso que quiere operar en Jesús lo quiere operar en todos. Por medio del Salvador; Dios existe siempre en este acto de relación con Jesús, en este acto de soberanía, de dominio. La creatura humana con este paradigma en Jesús, existe en el dominio de Dios, Testimoniando y haciendo este dominio de Dios. Dios se abre, en cuanto manifiesta su dominio en la esencia humana.

Si Jesús ha querido manifestar este dominio de Dios, este sentido de su existencia es el sentido de su persona. Aquello que en El es directo en nosotros es indirecto. Aquello que prevalece es la manifestación de esta soberanía en Jesús.

El hombre, pues, conocible sólo através de la relación con Dios. Con una relación no igual a la nuestra con Jesús.

Esto nos hace reconocer quién es el hombre. La relación con Dios es siempre fundamental. La historia del hombre siempre tiene relación con la historia salvífica. El hombre tiene su determinación en la gloria de Dios. El hombre como es como Jesús debe dejar que Dios sea Dios. Estas son las consecuencias antropológicas por el hecho de que sólo en Jesús se manifiesta quién es el hombre.

K. Barth, por esto, rechaza toda definición filosófica: un amimal racional que tiene una naturaleza humana... Esto no nos da la existencia fundada en Dios, y no nos explica qué es la historia que se funda en Dios.

Por eso rechaza dos visiones, que nos dan una visión cerrada del hombre:

1-. Primero una visión naturalista: una naturaleza abstracta. Esto es algo cerrado que no nos abre a la relación.

2-. Segunda, una visión ética, donde el hombre debe hacer el bien, se debe realizar haciendo el bien. Esto puede ser una visión cerrada. Esta ética puede ser fundada sobre mí.

Sólo una visión abierta que acepta que el hombre no es definible, que el hombre estará siempre en la búsqueda de sí mismo estando en la búsqueda de Jesús y de Dios. En relación a la trascendencia está la naturaleza humana y está la fundamentación de su ética. Ni visión naturalista, ni ética parecen suficientes. Esta ética se podrá fundar sólo en el

hecho de que el hombre es siempre llamado a la trascendencia. El hombre siempre es respuesta a la cuestión de la trascendencia. Es la cuestión que me pone la palabra de Dios en este movimiento trascendente.

"Respuesta a la palabra de Dios". No ha cualquier sentimiento, a cualquier reflexión, que yo pueda desarrollar. La trascendencia tiene un nombre propio que es Dios revelado en Jesús, que se me manifiesta.

Ni una visión naturalística, ni una visión ética nos dicen -asegura Barth- quién sea el hombre. En efecto, la visión ética puede permanecer de hecho encerrada en el hombre mismo, en el modo humano de obrar, sin hacer referencia a la dimensión trascendente del hombre. K.Barth rechaza también las pretensiones del existencialismo (en auge, por aquellos años de posguerra), y, polemizando indirectamente con Jaspers, afirma: ni siquiera el fundar la antropología en las situaciones límites nos abre a la trascendencia; no nos hace ir más allá de lo que es el hombre en sí mismo. Una visión naturalística, o una visión ética, o una visión simplemente existencialista encierran al hombre en sí mismo, porque no ponen de relieve el punto fundamental de referencia para la definición del ser humano: Cristo. Una visión explícitamente trascendente del hombre puede venir sólo de Jesús. Dicha visión sí encierra, por otra parte, la dimensión de la naturaleza y la dimensión ética del ser humano.

Por tanto, la esencia del hombre es su historia con Dios. No hay una esencia humana, no hay una naturaleza humana[23] -esto para Barth es platonismo-. Lo que hay es una historia entre Dios y el hombre. Una historia fundada en Jesús, abierta por Jesús. Sólo a la luz de esta historia de Dios con el hombre es posible saber quién es el hombre; como sólo a la luz de la historia de Dios con Jesús aparece quién es Jesús. Por eso, el verdadero hombre no es aquél que busca por sí mismo saber quién es, sino aquél que deja que Dios le diga quién es[24], del mismo modo que ha dicho a Jesús "Tú eres mi Hijo". Del intento de una autocomprensión autónoma, el hombre debe pasar a una *autocomprensión teónoma*. Sólo Dios es "nomos", "regla". El hombre no puede ser regla de sí mismo.

4. El hombre real.

El hombre real es aquél que existe en Cristo, que existe unido a Cristo. Igual a Jesús y, al mismo tiempo, diferente. El porqué de esta diferenciación resulta evidente: el hombre no es Dios, mientras Jesús es el Hijo de Dios. Se trata, pues, de una diferencia esencial. Por eso, ser hombre es existir en unión con Aquél que, siendo como nosotros, es diverso a nosotros en el aspecto de su divinidad. Esta diversidad no quita que la esencia

[23] Esta idea ha tenido un influjo muy claro en Pannenberg, como se verá.

[24] En esto Barth ha influido en von Balthasar.

humana, la naturaleza humana, la definición ontológica del hombre, venga determinada por el hecho de que en medio de todos nosotros hay un hombre que es Jesús. Por eso, ser humano quiere decir existir con Cristo, recibir el ser por Cristo. En nuestro ser, todo viene de Jesús.

Aquí emerge uno de los puntos más conflictivos de la teología de K.Barth. Lo plantea la existencia del pecado (que Barth no pretende negar). Si todo viene de Jesús, ¿cómo se explica la existencia del pecado? ¿De dónde viene la infidelidad huamana? Si nosotros pensamos nuestro ser sólo en referencia total a Cristo, y de Él se recibe todo, ¿de dónde viene esa realidad antihumana a la que llamamos pecado?

En su Dogmática (vol.III,2 y más claramente en el vol.II,2), K.Barth hace la siguiente afirmación: El pecador, el réprobo, aquél que se encuentra alejado de Dios, es un personaje que el hombre puede representar, pero que no puede ser. En efecto, Jesús ha asumido todo el pecado y lo ha quitado al hombre. Por eso, el hombre puede hacer el pecador, pero no serlo. Esta posibilidad le ha sido radicalmente quitada por Cristo. El pecado existe, pero es la *"imposibilidad ontológica"*, es la absoluta contradicción, pues habiéndolo asumido Cristo sobre sí, ya no puede ser una realidad en el hombre. Es ya solamente una cosa que el hombre puede representar, pero no ser.

Para Barth, el ser del hombre viene radicalmente de Jesús. Por eso pone en segundo plano todo lo que significa cooperación del hombre, libertad humana, necesidad de la aceptación de la obra de Cristo por parte del hombre...Lo que Barth pone en primer plano es la dimensión descendente: el hombre recibe su ser de Cristo. Y Jesús ha llevado el pecado sobre sí, por todos, y lo ha hecho de una vez para siempre. Evidentemente el pecado existe, el hombre peca, pero este pecado ya no le alcanza en lo profundo: es una "imposibilidad ontológica". Nos encontramos, evidentemente, ante un punto altamente conflictivo de la teología de K.Barth.

El hombre real, por tanto, es el que existe habiéndolo recibido todo de Cristo. Este *existir con Cristo en la diferencia*, lo articula Barth en cuatro puntos:

1º.- *El hombre es una creatura*, que ha recibido el ser de Dios. Su ser viene de Dios, depende de Dios, pertenece a Dios y no a sí mismo. El hombre no es autónomo: pertenece a Aquél que viene a su encuentro como Señor.

2º.- *El hombre es una creatura elegida en Cristo*. En Barth encontramos un repensamiento profundo de la doctrina de la predestinación. Sin duda alguna ha sido él uno de los que más han contribuido a cambiar en el siglo XX el planteamiento de este problema teológico.

Desde el punto de vista neotestamentario, es evidente que no se conoce más que la predestinación de los hombres en Jesús: "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo...por cuanto nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus

hijos adoptivos por medio de Jesucristo..."(Ef.1,3-5). "...A los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera Él el primogénito entre muchos hermanos..."(Rm.8,29). Esta doctrina, en el trascurso de los tiempos, se independizó de su fundamental raíz cristológica, y se transformó en un problema antropológico: una predestinación al bien, una predestinación al mal. Sabemos de las vacilaciones de S.Agustín, sobre todo en sus últimas obras. En efecto, si la gracia viene ofrecida a todos,¿dónde permanece su carácter gratuito? Si viene ofrecida a todos,¿sigue siendo gracia? No era fácil para Agustín asociar gratuidad y universalidad del don de la gracia en Cristo. De hecho, este problema ha llevado a veces a la tentación -siempre rechazada por la Iglesia- de sostener una doble predestinación: la de unos hombres al bien y la de otros hombres al mal. Algunas de las afirmaciones más terribles sobre la predestinación se encuentran en Calvino. Según él, la predestinación consiste en que Dios, desde siempre, ha elegido a unos para ser buenos y a otros para ser malos. Se trata, evidentemente, de un concepto de predestinación que se ve en independencia de aquella predestinación en Cristo propia del NT.

K.Barth ha reaccionado contra esta concepción de su tradición calvinista. Ha repropuesto el problema de la predestinación desde el único punto de vista que puede proponerse, bíblicamente hablando; esto es: la predestinación en Cristo. El hombre ha sido elegido en Cristo, predestinado desde el primer instante a recibir su ser de Cristo. Jesucristo es anterior a todo en la decisión de Dios. Por eso, lo que es el hombre, su determinación formal, recibe su fundamento de la elección de gracia de Dios. El contenido del ser hombre es el ser con Cristo, el ser co-electo con Cristo, el ser predestinado con Cristo.

3º.- *Este hombre debe escuchar la Palabra*, porque su co-elección con Cristo supone que viene llamado, interpelado por Dios. Por eso, el hombre es hombre en cuanto que escucha esta Palabra, de Dios, que es Cristo. En el anuncio de la Palabra se produce ese evento de la historia humana que es la confirmación de la elección del hombre, la realización de su vocación, la realización de su determinación creatural. El hombre es el ser interpelado, llamado por Dios. El hombre es un ser que existe en cuanto co-electo con Cristo, en cuanto llamado. Nada hay en él previo a esta elección.

4º.- *El ser del hombre es insertarse en la historia fundada por Jesús,* en la cual Dios quiere ser para el hombre y el hombre puede ser para Dios. La realidad de la historia humana es la elección por Dios en Cristo y la audición de la Palabra de gracia, pues en ésta Dios dice quién somos. Sólo por la inserción en esta historia el hombre va más allá de las fronteras creaturales, más allá de las limitaciones humanas. Sólo en Jesús el hombre es capaz de trascendencia. El hombre como naturaleza, el hombre como

ética, las diversas consideraciones existencialistas...no son el hombre verdadero. Todo eso es solamente "el hombre en la sombra" o "la sombra del hombre". No responde a la genuina realidad del hombre. Son sólo "síntomas". La esencia del hombre no se puede extraer de estos síntomas puramente externos. La realidad última del hombre sólo puede ser conocido en Cristo y por Cristo.

5. Creación y Alianza. Adán y Cristo.

¿Porqué la Creación? ¿Porqué ha creado Dios al hombre? Para Barth, la Creación sólo tiene sentido en el contexto de la salvación, de la elección en Cristo, de la Alianza. Por eso, la Alianza es el fundamento, la posibilidad intrínseco de la Creación. Y, al revés, *la creación es el presupuesto, la posibilidad extrínseca de la Alianza*. En efecto, esta segunda afirmación es fácilmente comprensible: Dios no puede hacer un pacto de amistad con el hombre si antes no lo crea. La Creación es, por tanto, un presupuesto de la Alianza. Pero un presupuesto extrínseco. Al contrario, *la Alianza es el presupuesto intrínseco de la Creación*: Dios crea porque previamente desea comunicarse, porque previamente quiere establecer un pacto de amistad con el hombre. Hay una realación intrínseca, pues, entre la Creación y la Alianza (segunda Creación).

Adán viene cronológicamente antes que Cristo, ¿porqué? Según Barth, Dios deja a Adán ser el primero para que se oriente plenamente a su salvación. Jesús viene después porque es Aquél que debe salvar. A Él corresponde la prioridad soteriológica. Es imposible no recordar la afirmación ireneana: Puesto que preexistía el Salvador, debía venir a la existencia aquél que podía ser salvado[25]. Por eso, a pesar de la prioridad cronológica del primer Adán,, es Jesús quien determina el ser humano, y no Adán. La primera se realizó orientada hacia Jesús, imagen de Dios[26]. Cristo es la verdadera Imagen de Dios. Por eso, sólo a partir de Cristo, el segundo Adán, puede comprenderse quién es el primer Adán; es decir, quién es el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Jesús es Aquél hacia quien el hombre ha sido determinado. Y esto no por naturaleza, abstractamente considerada, sino por elección gratuita de Dios, por vocación gratuita suya. Por eso, lo que el hombre es viene determinado por su modelo original: Cristo. Esta es la dimensión cristológica del ser imagen de Dios, fuertemente subrayada por K.Barth.

Barth también subraya la dimensión interhumana de la imagen. Esta radica en el hecho de que en la comunidad humana, a causa de su intrínseca referencia cristológica -y

---

[25] Debe evitarse una interpretación restringida del concepto "salvación", entendiéndolo exclusivamente como "redención del pecado". "Salvación" quiere decir mucho más: es divinización, plenificación del hombre. Esto comporta evidentemente la remisión de los pecados, pero no se reduce sólo a ello.

[26] "Él es Imagen de dios invisible, Primogénito de toda la creación"(Col.1,15). Y también, II Co.4,4 ("Cristo, imagen de Dios").

nunca sin ella- se encuentra la imagen de Dios. Barth subraya que en la comunión de hombre y mujer se encuentra la imagen de Dios. Dicha comunión es el reflejo de ese "estar frente a", de ese "vivir para Dios", de esa comunicación profunda que es la comunicación trinitaria que nos revela Jesús. (Jesús existe en cuanto existe frente a Dios, en relación con Él, en aceptación radical de Dios y en entrega radical a Él. Así nos revela la comunión trinitaria). Por tanto, esta idea de Barth de la comunión de hombre y mujer como imagen de Dios no se puede separar de una profunda fundamentación cristológica.

Resumiendo, el pensamiento de K.Barth puede sintetizarse así:

1º.- Del mismo modo que por la Palabra de Dios, por Cristo viene exclusivamente determinado quien es Dios, idénticamente, qué cosa sea el hombre viene determinado sólo por la Palabra de Dios, por Cristo. Sólo a partir de Jesús sabemos quién es el hombre, como sólo a partir de Jesús sabemos quién es Dios[27] .

2º.- En la manifestación en Cristo de quién es el hombre encontramos un juicio sobre el hombre mismo. Jesús juzga al hombre: por su revelación podemos conocer qué hay en nosotros de verdaderamente humano y de inhumano.

3º.- La relación con Cristo determina el ser del hombre. No existe una esencia natural del hombre, sino una historia que Jesús inicia y en la que nosotros nos insertamos.

4º.- El hombre real es aquél que existe con Cristo, con Aquél que no es completamente igual a él. (De una parte, Jesús comparte nuestra condición. De otra, posee una diferencia fundamental con respecto a nosotros: Él es igual a Dios). La existencia de este nexo con Jesús supone en el hombre la imposibilidad ontológica del pecado.

5º.- La creación existe sólo a partir del presupuesto intrínseco de la salvación. La creación, por el contrario, es sólo presupuesto extrínseco de la salvación.

K.Barth ha tenido una gran influencia en la teología protestante y católica (piénsese, por ejemplo, en von Balthasar).

[27] Y sabemos con cuánta fuerza K.Barth realiza esta última afirmación, rechazando la religión, la analogía entis y todo cuanto no venga de lo alto en orden al conocimiento de Dios. Pues con esa misma radicalidad afirma que sólo por Jesús (de lo alto) sabemos quién es el hombre.

OBSERVACIONES CRÍTICAS al pensamiento de K.Barth.

1º.- ***Teología de la Creación***.

La creación en Cristo es, claramente, una afirmación del NT. La Creación orientada a Cristo es, igualmente, otra afirmación del NT. Por tanto, el cristocentrismo de K.Barth, su concentración cristológica, no viene rechazada; por el contrario, viene aceptada globalmente. Por esto, es preciso entender correctamente el reproche de "reducción cristológica" formulado a Barth por H.U.von Balthasar, porque frecuentemente viene interpretado como una crítica al cristocentrismo de aquél. Quien así opina, no ha leido a Balthasar con cuidado, pues en su libro sobre K.Barth[28], tras haber aportado una serie de textos de autores católicos, muy cristocéntricos, viene a expresarse así: Hemos visto, por todas estas citas de la teología católica, que se puede fundar el cristocentrismo en un modo tan radical como lo hace Barth, *sin caer en su reducción*. Reducción cristológica no es, pues, cristocentrismo; por eso, la crítica a la "reducción cristológica" no significa crítica al critocentrismo.

¿Dónde radica la diferencia entre reducción cristológica y cristocentrismo? Cristocentrismo quiere decir que todo ha sido creado por Dios en Cristo, que todo tiene el ser mediante Cristo y orientado hacia Cristo. Negativa a una reducción cristológica significa que el orden de la Creación no se puede deducir de la Revelación. Los contenidos de la Creación poseen una relativa autonomía. Dios habla también en la Creación. La teología protestante frecuentemente ha olvidado la teología de la Creación, considerándola no cristocéntrica. K.Barth, sin embargo, ha insistido fuertemente en el cristocentrismo de la Creación. Pero esta verdad no justifica que de la Revelación venga fuera el contenido de la realidad creatural. Hay un ámbito relativamente autónomo de la naturaleza, no deducible de la gracia. El hecho de que Dios haya creado todo por Cristo y para Cristo, no quiere decir que de Cristo debamos deducirlo todo. Significa, en cambio, que todo lo que tiene una realidad autónoma (relativamente autónoma), tiene su fundamento último en Cristo y está dirigido hacia Él. Pero esto, obviamente, no supone que sea Cristo quien haya de decirnos el contenido de la realidad creatural.

Así pues, la crítica de von Balthasar a la reducción cristológica operada por K.Barth no pretende criticar el cristocentrismo barthiano, sino que hace referencia a la necesidad de respetar la legítima autonomía de la realidad creada, cuyos contenidos creaturales no son deducibles de la Revelación. Sin embargo, que no sean objeto directo de la teología no quiere decir que no sean necesarios para ella. También de la realidad creatural podemos aprender algo de lo que Dios nos dice. Se trata, ciertamente, de una revelación muy imperfecta y elemental, pero no despreciable. En efecto, es doctrina

[28] Página 371s del original alemán (1951).

católica que por la criatura puede ser conocido el Creador (Tradiciones sapiencial y paulina, Concilio Vaticano I: Dz.1785).

De parte protestante, P,Gisel ha criticado a Barth, afirmando que la recapitulación en Cristo no puede proceder por reducción. "Recapitular", en su significado bíblico, es hacer que todo tenga a Cristo por cabeza. Esto significa que todo se concentra últimamente en Cristo, que Cristo da a cada cosa su sentido más profundo. Pero eso no quiere decir reducción o absorción en Cristo de la realidad de las cosas. Es preciso dar su espacio propio al orden de la Creación, a la naturaleza que, no siendo independiente de Cristo, posee su relativo ámbito de autonomía, de consistencia creatural, la cual, por otra parte, es reflejo de la bondad del Creador.

Con estas observaciones no se pretende una descalificación de K.Barth, sino que se trata de corregir el sentido de su cristocentrismo. En efecto, la Alianza es el fundamento de la Creación, su presupuesto intrínseco, pero no su forma ni su contenido. La crítica a la reducción cristológica viene a descalificar este último abuso, pero no el hecho de la mediación universal de Cristo, no el hecho de que la Alianza es el fundamento y la finalidad de la Creación.

2º.- *Antropología.*

Es claro que sabemos quién somos gracias a la fe, gracias a Jesús. Sin embargo, esta fe debe ser justificada delante de la razón. La fe no puede ser irracional. La fe, ciertamente, no es racionalística, no es el resultado de un razonamiento. Pero tampoco es irracional. La aceptación de la fe, la aceptación de la visión del hombre que Jesús nos da debe ser justificada ante la razón. De otro modo, llegaríamos a posiciones fideístas. Por tanto, el primer acto de la razón no es la fe. La fe se confronta con la razón, y viceversa. La revelación presupone la razón que la acoge responsablemente.

La teología católica ha subrayado que el hombre debe cooperar a su salvación, que debe aceptar la justificación (Concilio de Trento, decreto sobre la justificación: Dz.797s). Hay, pues, un momento de libertad en el cual el hombre se apropia de aquello que Dios le ofrece en Jesucristo. La Revelación misma presupone la Creación en el sentido en que no establece la creatura en el acto mismo de la Revelación. Dios ha creado primero, y después se ha revelado. La creatura no viene establecida en el momento de la Revelación, de la Salvación, aunque haya sido creada desde el principio para esta finalidad. Por el contrario, viene establecida antes, en la Creación, para que pueda aceptar después, libremente, la salvación. La gracia es gracia para la naturaleza, la cual ha sido creada por Dios en orden a su salvación, pero que posee también contenidos propios. Dichos contenidos, ciertamente, vendrán luego radicalmente profundizados e interpretados a la luz de la revelación. Sin embargo, esto no quiere decir que carezcan de toda significación para la salvación misma.

Adán está totalmente orientado a Cristo. Jesús es el Adán definitivo. Sin embargo, Jesús, en un cierto sentido, ha debido retomar el camino de Adán: donde en Adán hubo

desobediencia, en Cristo ha habido obediencia, etc...Jesús repropone al revés los pasos de Adán. La tradición católica ha insistido sobre esto. Claramente, Adán está totalmente orientado hacia Cristo; pero también el contenido concreto de la vida de Jesús se rige, en un cierto sentido por aquél de Adán. En efecto, Jesús ha debido reproponer un caminio inverso al recorrido por Adán. En cierto modo, Jesús, que es el objetivo de todo, se ha acomodado un poco a aquello que el hombre ha hecho, reproponiéndolo, retomándolo desde el principio. La prioridad cronológica y la prioridad ontológica deben diferenciarse, y comprenderse adecuadamente en sus relaciones.

Por tanto, es preciso reconocer que los preambula fidei, la justificación de la fe ante la razón, la cooperación libre del hombre a la oferta de gracia en Jesús...son realidades que no vienen suficientemente valoradas en K.Barth. Por tanto, tampoco viene valorada la posibilidad del pecado, ya que la realidad creatural del hombre viene fundada exclusivamente en Cristo. Sin embargo, von Balthasar señala que los hombres no son epifenómenos de Cristo. Efectivamente, recibimos de Cristo la profundidad y el sentido de nuestro ser, pero sin dejar de ser nosotros mismos. Por eso, siendo necesaria la cooperación del hombre a la salvación, es posible también su rechazo. Esta posibilidad de decir no a Dios pertenece a la realidad del ser humano, a su subsistencia creatural relativamente autónoma. Ciertamente, el pecado será siempre una contradicción en la que el hombre se pone a sí mismo. Pero eso es muy distinto a afirmar que el pecado es una "imposibilidad ontológica".

3º.- ***Escatología.***

De siempre se ha formulado a K.Barth la objeción de si de sus presupuestos no se llega a una solución de apocatástasis[29]. En efecto, ¿cuál es la posibilidad real de perdición del hombre, si el pecado ha sido tomado por Jesús en modo tal de hacerlo una imposibilidad ontológica para aquél? Este es el problema que, inevitablemente, queda sin respuesta.

Permanece claro que el ser del hombre viene revelado en Jesús, que la relación entre Adán y Jesús no es algo extrínseco. Pero ello no nos autoriza a reducir la realidad creatural a la Revelación. El ser humano es un ser autónomo, con capacidad de aceptar o rechazar la Salvación que le viene ofrecida por Dios. Esto, sin embargo, no anula para nada el cristocentrismo, sino que lo profundiza. Jesús ha aceptado, como hombre, el diseño de Dios, abriéndonos la capacidad de libertad humana. Una libertad que se realiza sólo en el bien, pero que no es libertad verdadera sin la posibilidad de elección del mal.

No pueden descuidarse, pues, las diversas dimensiones de Cristo. Cristo es Palabra de Dios. Pero también es respuesta humana a Dios. Cristo es fin de la Creación y su

[29] El enigma de cómo habría concebido Barth la escatología no se resolverá sino en la escatología misma, pues no llegó a concluir su Dogmática (Peccato!).

mediador, pero también sostiene el ser de esta Creación. Cristo recapitula en sí mismo todo aquello que no es Él, pero lo hace en el respeto a su consistencia creatural.

K,Barth ha desarrollado un influjo determinante entre católicos y protestantes. Ahora conviene pasar al debate intracatólico, analizando en primer lugar la doctrina de K.Rahner.

K.RAHNER.

La cristología como principio y fin de la antropología.

K.Rahner posee una visión coincidente, en ciertos aspectos, con la de K.Barth. En otros, sin embargo, aparece como totalmente diferente. Así, frecuentemente se habla de Rahner como opuesto a Barth. Y, en cierto sentido, es verdadero, en cuanto con su método trascendental quiere decir que el hombre puede descubrir (siempre a posteriori, nunca a priori[30]) lo que en él es una correspondencia, una determinación apriórica para recibir la Palabra de Dios. Junto a esta "teología desde abajo", Rahner presenta otra antropología teológica descendente, en cuanto habla del hombre como aquél que ha sido creado para ser, desde siempre, hermano de Jesús. Cómo combina Rahner estas teologías, y si lo hace adecuadamente, es otro discurso.

En todo caso, no puede olvidarse que si Rahner tiende, desde su punto de vista gnoseológico, a pensar que el hombre puede descubrir ciertas cosas en sí mismo, a la luz de la Revelación tiene una idea del hombre muy orientada cristológicamente. Para él, la cristología es la antropología que se trasciende a sí misma (línea ascendente). De modo contrario, la antropología es una cristología incompleta (línea descendente).

¿Cuál es la preocupación de K.Rahner, a la luz de la cual podemos comprender el sentido de su obra? Rahner intenta, sobre todo, mostar que la Encarnación, que viene proclamada por el kerygma cristiano, resulta compatible con la visión que el hombre contemporáneo tiene de sí mismo y del mundo. Por eso, la Encarnación no es sólo punto de partida de su discurso, sino, también, punto de llegada de un discurso que intenta hacerse desde abajo.

Rahner no pretende deducir del hombre algo que sabemos por revelación divina, sino que intenta reflexionar sobre las condiciones de posibilidad en el hombre de una realidad que viene anunciada por el kerygma cristiano. Trata de ver cómo la Encarnación posee una correspondencia en el hombre, que nos ayuda a captar el significado existencial de aquélla. Con ello trata de mostar que se puede creer en la Encarnación no como algo extraño al hombre, sino como un momento interno de la historia del mundo. Así, la unión hipostática aparece como aquello más elevado que puede suceder en el mundo en que nos encontramos.

[30] Rahner jamás ha afirmado que el hombre pueda descubrir los contenidos de la fe a partir de la autorreflexión.

Rahner se apresura a observar que no pretende hacer un discurso al estilo de Teilhard de Chardin. Con esto, quiere dejar claro la gratuidad y libertad de la Encarnación, evitando un determinado modo de interpretar a Teilhard, según el cual Cristo-Omega viene, hasta un cierto punto, deducido de la Creación misma. Rahner desea establecer aquí una clara frontera.

Sobre el tema que nos va a ocupar, K.Rahner ha escrito bastante. Nuestro curso seguirá el orden del *Curso Fundamental sobre la Fe*, capítulo VI, secciones primera y cuarta[31]. En la primera sección desarrolla una cristología desde abajo.En la cuarta, una cristología desde arriba, con una fuerte sistematización antropológica. En la sección primera encontramos las premisas sobre las que Rahner fundamenta su argumentación.

A.- **Premisas.**

Según Rahner, el mundo, tal como lo comprendemos actualmente, se presenta como un mundo en evolución. Por eso, su preocupación es situar a la cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo. Para eso, Rahner establece dos premisas:

1º.- *La unidad profunda, en la diversidad, del espíritu y la materia.*

En el hombre se encuentra la unidad y distinción del espíritu y la materia. El hombre se autocomprende como espíritu en cuanto se experimenta como un ser dado a sí mismo, en referencia al absoluto de la realidad y a Dios mismo. Pero el hombre se autocomprende también como situado en un mundo dado previamente a sí mismo: es la facticidad de nuestra dimensión corpórea, y del mundo en el que estamos. Nuestra referencia a nosotros mismos y a Dios, sucede en un mundo de cosas preestablecidas. La dimensión de lo preestablecido es la dimensión de lo material. Por el contrario, llamamos espíritu a la dimensión en la que volvemos sobre nosotros mismos, descubriendo nuestra absolutez, en referencia a Dios. Por tanto, experimentamos en nosotros mismos estas dos dimensiones: la facticidad del mundo y de nosotros mismos, y nuestra capacidad de autodeterminación, nuestro ser absoluto. Muchas cosas en nosotros nos vienen dadas. En otros momentos, realizamos actos de libertad. Siempre unidas, ambas dimensiones se encuentran referidas al sujeto que somos cada uno de nosotros. Entre ambas dimensiones hay una relación íntima[32].

La diferencia entre espíritu y materia no implica contradicción. En la materia misma hay una evolución, una tendencia hacia el espíritu. No se trata de una mera transformación, sino un verdadero crecimiento interno. Toda la realidad creada está

---

[31] K.RAHNER, *Grundkurs des Glaubens,* 178-226.

[32] RAHNER ha escrito sobre la unidad de espíritu y materia en sus *Escritos de Teología,* vol.VI, cap. 6º.

referida a Dios. Y toda aproximación de la realidad creada al Creador supone un crecimiento interno, que está fundado en la capacidad que la creatura tiene de autotrascenderse. K.Rahner ha desarrollado su teoría de la autotrascendencia, sobre todo en relación al proceso de la hominización.

La tradición católica nos enseña que el espíritu llega al mundo en virtud de una intervención directa de Dios: la creación del alma. K.Rahner no discute esto, pero trata de darle una propia interpretacin. La hominización podría, pues, interpretarse en el sentido de que Dios no interviene sólo extrínsecamente, dando el alma, sino desde dentro de la misma materia, reforzándola interiormente y dándole la capacidad de autotrascenderse, la capacidad de pasar de un estado inferior, a otro superior (origen de la vida, etc...). Rahner propone un modelo que no hace sólo referencia a una intervención de Dios "desde arriba", sino que habla también de una presencia de Dios inmanente a la realidad creada por Él mismo. Con esta presencia, Dios da a la materia la capacidad de autotrascenderse activamente[33].

Se trata de una capacidad que la materia por sí misma no tendría, pero que Dios le comunica internamente. Por tanto, según Rahner, entre materia y espíritu no hay contradicción, sino unidad profunda.

¿Cuándo llegará el cosmos a su finalidad más alta? Justamente cuando se avecine más a su fundamento, que es Dios, que ha creado el mundo mediante su Logos: Jesucristo. El cosmos, por tanto, se autotrasciende en el hombre, llegando a la autoconciencia de sí mismo. La llegada del cosmos, en el hombre, a la autoconciencia es una perfección para el cosmos mismo. De modo análogo, el cosmos llega a una perfección más alta cuando en sí mismo recibe al Creador, cuando Dios mismo, en su autocomunicación inmediata, viene a la realidad cósmica. Ciertamente Jesús no es una exigencia del cosmos, no es una deducción de la Creación -Rahner rechaza estas interpretaciones equivocadas-. Pero, una vez que sabemos que Dios ha enviado gratuitamente a su Hijo, la Encarnación aparece como el momento culminante de la historia cósmica, pues el cosmos no sólo llega así a la autoconciencia de sí mismo (hominización), sino que recibe al Creador como parte de sí (Encarnación). El cosmos se ha acercado al Creador en esa comunión inmediata que para Jesús es la Encarnación, y para nosotros es la autocomunicación inmediata de Dios en la gracia y en la gloria. Esta es, en síntesis, la idea rahneriana del momento "ascendente".

=======ooooooooooooooooooo=======

[33] No se entra ahora a valorar esta teoría de RAHNER.

Recordaréis,habíamos iniciado la exposición del problema de la relación entre cristologìa y antropología según Karl Rahner porque decía, que además del interés del autor por sí mismo, ha sido en el ámbito de la teología católica el origen de muchas discusiones, por lo que vale la pena parase un poco más por ver el interés del autor y por ver la fuente de la discusión que después se ha desarrollado,así coinciden estas dos razones de interés.

Como tenéis en el folio distribuido,decíamos, hay dos premisas. La primera premisa es la que hemos desarrollado en el día precedente, es decir:la unidad del espíritu y la materia en la diversidad. Por tanto para Rahner es evidente que el espíritu y la materia no son lo mismo,son comas diversas; además son dos cosas opuestas,y esto él lo desarrolla - resumo muy velozmente para no repetir- lo desarrolla con su concepto llamado de la "Autotranscendencia". Esto es, en el espíritu la materia obtiene la autocomprensión de sí misma, en el espíritu la materia llega a sí misma y esto se encuentra en el hombre.

Y decíamos que a esto se suma el problema cristológico. Siendo el mundo criatura,el mundo obtiene la plenitud,no sólo cuando esta materia llega a reflexionar sobre sí misma, que según la noción clásica esto se hace en el hombre, sino cuando Dios mismo llega a este cosmos,es decir cuando hay una comunicación inmediata de Dios a este cosmos. Esto indudablemente sucede en Jesucristo. El dice,distanciándose claramente de la idea de Theilard di Chardin, - para Theilard Jesús es una parte de este cosmos, no la gratuidad de la encarnación -Rahner quiere evitar este mal entendido y dice por tanto, nosotros nos encontramos en el camino con Theilard,no podemos evitarlo,pero no queremos decir lo mismo. Por eso Rahner subrayará muy fuertemente que es claro que esta presencia de Dios en el mundo será, de una parte, la máxima perfección de este mundo, al contrario perfección intrínseca del mundo, por que el espíritu quiere decir referencia a Dios primero, y la materia en un cierto sentido está en referencia al espíritu, y siendo esta unidad profunda aún en la diversidad,entonces, en este caso, la encarnación siempre gratuita,siempre perdón de Dios,será no obstante la perfección intrínseca de la realidad creatural.

Por tanto veis las dos direcciones, y el porqué de su gran preámbulo. De la materia al espíritu en este concepto de la transcendencia que significa que hay una unidad profunda; y después el espíritu como referencia a Dios y por tanto este espíritu obtiene la plenitud cuando esta referencia a Dios se consigue en plenitud. Dios mismo viene directamente comunicado a este espíritu. Por tanto la unidad radical de lo creado,esta es la preocupación de Rahner,unidad espíritu materia quiere decir radicalidad en la unidad de lo creado,y por tanto si a este mundo creado viene concedida la presencia inmediata de Dios tenemos indudablemente esta plenitud de la criatura, esta plenitud del cosmos. Que de una parte es transcendente, lo veremos todavía hoy,Dios podría haber negado al mundo,al hombre, esta plenitud, no está obligado a darla; por tanto de una parte la gratuidad y de

otra parte la perfección intrínseca, he aquí el porqué de este su primer presupuesto: la unidad de lo creado.

2º.- ***Historia común de las libertades.***

Pero con este presupuesto no basta. ¿Por qué no basta? por que el espíritu humano no es solamente uno,esto es, aceptamos sin discusiones más profundas,nosotros no nos colocamos ahora en el cuadro del pensamiento de Rahner, esta materia que llega a sí misma en el espíritu no llega a sí misma sólo en un hombre, no llega a sí misma sólo en mi o en vosotros,nosotros somos estamos implicados unos con otros. Por tanto esta unidad radical de lo creado no se expresa solo en decir materia-espíritu unidos radicalmente, es necesario también hacer ver que estos espíritus están también en sí mismos unidos, que existe una referencia de este mundo espiritual, si esta evolución habrese dado lugar sólo a un hombre, a un punto donde la materia asume esta transcendencia, pero estos puntos son muchos: tantos cuantos hombres hay en el mundo; en todos nosotros la materia se transciende a sí misma; por tanto la unidad de lo creado no viene sólo de esta unidad radical espíritu-materia; viene también de la unidad que existe entre nosotros, por tanto el segundo presupuesto:está la historia común de las libertades. Por tanto de la libertad en singular,pero también de las libertades en plural.

Por tanto, si esta autotranscendencia del mundo llega a esta plenitud cuando viene la autocomunicación directa de Dios, nosotros debemos pensar que esto sucede en un mundo donde hay diversos sujetos plurales.

¿Porqué hace Rahner esta premisa? volvemos a su presupuesto de la fe, aquí no quiere inventar la fe, lo hemos dicho,el busca inserir esta fe en la mentalidad contemporáneo, de hacer ver que no tiene nada de opuesto, y ahora dice: claro, Jesús es sólo uno. Esta comunicación directa de Dios mismo a la realidad creada, esto que nosotros llamamos en la tradición cristiana :"unión hipostática", después volveremos, ved que hay un punto en nuestro programa, esto acontece sólo en uno, ¿por qué esto que sucede en uno tiene las repercusiones para todos? ¿Por qué, por tanto,Jesús tiene repercusiones para todos?.

Hacemos sólo un esbozo, lo desarrollaremos más después, también Rahner lo desarrolla más,ahora solo queremos ver el presupuesto. ¿Por qué lo que Jesús ha hecho, ha dicho, su muerte resurrección, el acontecimiento Jesús es significativo para todos? ¿ Por qué lo que ha sucedido en él, también en su voluntad en su libertad humana y en su respuesta humana, esto tiene valor para todos? por que la historia es la historia común de las libertades. Por qué, por tanto, nuestras libertades no están aisladas. La presencia de Dios acontece en una libertad colegada con las otras; acontece en una libertad que se encuentra en un historia común con las otras libertades.

Nuestra libertad acontece en una historia común de otras libertades de los otros; y por tanto lo que acontece en una libertad plenamente realizada tiene un influjo sobre todas la libertades, o puede haber un influjo sobre todas las otras libertades.

Profundizaremos sobre esto desde el punto de vista teológico, no solamente según lo que piensa Rahner,sino que buscaremos de desarrollar aquí un pensamiento propio sobre este punto. Por tanto los dos presupuestos, buscamos de hacer ver la significación de Jesús para el hombre: relación antropología-cristología. Este hombre se encuentra en un mundo, por tanto la significación universal de Jesús puede ser garantizada sólo con estas dos premisas,siempre según el desarrollo que hace Rahner.

2.- **Idea de "Salvador absoluto".**

A partir de estas presimas estamos todavía en el tentativo desde abajo donde Rahner desarrolla su idea del salvador absoluto.

¿Que quiere decir esta idea del salvador absoluto? brevemente. Los cristianos profesamos que Cristo es el salvador absoluto. De nuevo una pregunta de Rahner, legítima más o menos,problemática, aproblemática no entramos ahora en esta valoración,queremos entrar primero en su pensamiento. ¿Cómo yo puedo presentar a Jesús como el Salvador? Y él dice, según su método transcendental, en el conocer el objeto quiere decir que hay en mí algo que me ayuda, dice esta idea puede,en cierto modo ser explicada, no es algo que sencillamente cae del cielo, podemos también intentar explicar al hombre de hoy por qué Jesús es el Salvador absoluto. ¿Como podemos explicar esto?

Estamos siempre en el tentativo desde abajo, es decir no querer deducir a Cristo sino conocido Cristo buscar como yo lo puedo hacer entender,este es el tentativo. El define así este concepto del Salvador Absoluto que se podría proponer al hombre de hoy, que lo podría aceptar al menos inicialmente. Aquella personalidad histórica en la cual la autocomunicación de Dios, esta autocomunicaciòn en la cual el mundo alcanza el punto más elevado de su ser,esta personalidad historia en la cual la autocomunicación de Dios se produce para todos, se produce en un efecto, en una significación para todos por que es aceptada humanamente en la historia común de las libertades. Y por esto, a partir de este momento, esta comunicación de Dios aparece victoriosa triunfal en la historia. Por tanto este es el tentativo, ved que en el fondo cuando Rahner hace este esbozo tiene ante si indudablemente la figura de Jesús, aunque metoldológicamente no le va.

A.- ***La libertad alcanzada.***

Por tanto aquella personalidad histórica en la cual la autocomunicación de Dios acontece de modo tal que tiene significación para todos por que es aceptada, humanamente aceptada, en un ámbito de libertad, de historia común de las libertades, y por tanto a partir de este momento esta autocomunicaciòn aparece como victoriosa, aparece como verdaderamente entrada en la historia común de todos, de modo que la historia a partir de

este momento alcanza una dirección irreversible. Rahner dice:este concepto no excluye que haya habido primero comunicaciones de Dios,hay diversos grados. Quiere decir que este concepto aparece como irreversible a partir de este momento y es reconocido como irreversible.

B.- ***Que da sentido a toda la Historia***.

Es un momento de la historia de la humanidad, inserido en esta historia, pero que no se puede identificar con la autocomunicación general de Dios a la humanidad; pero tiene una significación especial unida a esta comunicación a todos. El mismo analiza el momento singular (de cada uno), autocomunicación-aceptación; don de Dios-respuesta humana, también esto se encuentra paradigmáticamente en Jesús, de modo que esta aceptación realizada en la historia irreversiblemente da una dirección a la historia aunque no es el final de esta historia. Dios continuará todavía autocomunicándose a los hombres, lo hará siempre en relación con este momento en el cual su autocomunicación ha sido plena recibiendo a la vez la plena aceptación humana; es por tanto la historia de la salvación alcanzada;es la promesa, la donación de Dios absoluta que implica en sí misma la aceptación. En este momento,dice Rahner, la libertad alcanza un grado, en un cierto sentido, de irreversibilidad; y merece la pena aquí pararnos sobre este punto.

Nuestra libertad es siempre, mientras estamos en este mundo,reversible, nosotros podemos volvernos para atrás, y esto nos da la posibilidad de convertirnos; y una vez convertidos, continúa el riesgo de volver a caer, todo en este mundo es ambiguo. Sería muy bonito que una vez dada la conversión ya todo está hecho,sin embargo no es así. Estamos en un mundo de libertad reversible. Continúa diciendo Rahner, nuestra libertad es siempre cambiante por que no está plenamente alcanzada. Una libertad plenamente alcanzada,la de Jesús,un sí a Dios plenamente alcanzado; esto no significa que las otras libertades sean a partir de este hecho plenamente alcanzadas,evidentemente no. Pero crea en la historia común de las libertades algo irreversible. Por tanto en nuestra historia común de las libertades, no nos encontramos solamente de frente a las libertades más o menos débiles, o más o menos reversibles. En nuestra historia común de la libertad al menos una libertad ha sido plenamente alcanzada. Una historia de libertad ha alcanzado plenamente su objetivo; por tanto esto de tener efectos irreversibles Si nuestra historia de las libertades es común, una libertad plenamente alcanzada tiene que tener efectos irreversibles para todos. Y esto no quiere decir la irreversibilidad de todas las otras libertades. Quiere decir simplemente que esta historia común no es la misma desde el momento en el cual una de estas libertades es plenamente alcanzada. La historia de las libertades no es más la misma. Esto da a la historia una dirección irreversible.

Esto que hemos dicho es el contexto. Naturalmente dice él, tenemos un momento en el cual Rahner no es plenamente consecuente,me parece a mi,con su tentativo;la encarnación quiere decir que Dios mismo es un fragmento del cosmos, El salvador absoluto es un trozo de la historia del mundo; no solamente de la historia del mundo espiritual sino también de la historia del mundo material. Jesús ha asumido la carne, el Logos se ha hecho carne Jn 1,14. Y esta es la distancia que pone claramente la Iglesia de frente a todo tentativo doceta, de frente a todo tentativo gnóstico, a todo tentativo de no incluir el mundo material en la salvación. El Logos se ha hecho carne. Jesús, por tanto, en su aceptación del cosmos,también de su realidad material, es aquel hombre que en su obediencia, etc. ha asumido en sí plenamente la inmediatez de Dios, ha aceptado plenamente la gracia.

Por tanto Dios viene al mundo, al mundo también material,pero en este punto donde el mundo material se transciende a sí mismo,el espíritu humano, en este punto es donde Jesús se isiere en la historia, la historia humana, la historia también cósmica si se puede hablar así. Por tanto: unida de espíritu-materia, relación historia común de las libertades, dos presupuestos que nos hacen entender la significación universal de Cristo.

Y e aquí que Jesús viene a este momento. La Palabra de Dios, que como decía estamos aquí ya claramente en una teología descendente no solamente ascendente,lleva con sigo toda la autotrascendencia del mundo. Esta autotranscendencia del mundo material alcanza aquí su objetivo más elevado. Decía también siempre gratuitamente, siempre hay este momento descendente. Dios mismo puede decir que este trozo de materia es el suyo. Por tanto este es el concepto, límite evidentemente del Salvador absoluto al cual el hombre podrá llegar.

En su exposición Rahner constantemente está pasando de este tentativo "desde abajo" a un uso explícito,claro ya, de las categorías cristológicas que claramente son "desde arriba". Y que quiere decir que él mismo no está del todo convencido que sólo desde abajo se puede hacer todo esto.

Estamos aquí en un punto que me interesas subrayar especialmente. ¿Qué sucede en este momento en el cual irrumpe en el mundo este Salvador absoluto?

Dios asume en sí mismo la realidad creada. Por eso ahora se reprende el concepto de creación. Por eso desde el momento que Jesús viene al mundo, el Hijo de Dios asume la realidad creatural, comparte la condición cósmica y se plantea de nuevo el problema de la creación ¿en qué términos?

A partir de este momento, digamos así, la creación puede ser contemplada, siempre a la luz de Jesús como un momento de este hacerse mundo de Dios, "hacerse" mundo, no en el sentido de dejar de ser Dios evidentemente,sino de asumir la realidad creada,asumir la realidad mundana; por tanto Jesús se ha hecho hombre, haciéndose

hombre se ha hecho también mundo, por que cada uno de nosotros es un trozo de este cosmos, se encuentra inserido en este mundo.

Entonces la creación se puede ver como un momento del proceso en el cual Dios, un momento parcial,momento inicial no pleno, en el cual Dios libremente se quiere expresar en el Verbo hecho materia y hecho mundo. Un momento parcial en el cual Dios se expresa, se inicia a expresar en este Verbo hecho materia y hecho mundo cuando llegue el momento de la encarnación. Por eso, repetiré por que este es un punto central y me interese que quede clarísimo, por eso creación y encarnación son dos momentos diversos pero profundamente interrelacionados en el proceso de la automanifestación de Dios y del autovaciamiento de Dios.

Aquí es necesario hacer una aclaración, que sólo quien conoce un poco la lengua alemana entenderá. Es inevitable que los autores se expresen en la propia lengua, y las traducciones no llegan nunca a ser perfectas. "Automanifestación" se dice en aleman (se pueden utilizar también otras palabras) "Solhstäufzrung","SebstentäuBerung" manifestarse abrirse, es la automanifestación el hecho que Dios sale de sí mismo.

Esta automanifestación es al mismo tiempo el inicio de este vaciamiento, desvestirse de sí mismo, que Pablo ha llamado la kénosis. Tenemos por tanto esta relación que Rahner puede hacer en aleman, y que en otras lenguas se expresa con el mismo término y por tanto no pueden dar este matiz.

Por tanto la salvación junto con la creación, dos momentos diversos pero unidos íntimamente. De este proceso mediante el cual hace conocerse a sí mismo,se manifiesta a sí mismo. Pero Dios ¿como se manifiesta a sí mismo en Jesús? se manifiesta a sí mismo vaciándose de sí; se manifiesta así mismo en la kénosis. La manifestación de Dios es por tanto vaciamiento de sí,esto encuentra el momento culminante en la encarnación, la creación es un inicio.

En la creación Dios se hace conocer, se hace conocer ya saliendo de sí,iniciando ya en cierto sentido este proceso de kénosis,que encuentra evidentemente en la encarnación y en la muerte de Jesús el momento culminante.

Revelación de Dios, donación de Dios, revelación y donación personal, vaciamiento por el bien de la criatura,por tanto dos cosas que son internamente relacionadas, no dos cosas relacionadas exteriormente solo.

El Verbo, por tanto, Dios con la mediación del Verbo ha creado aquella materia que debe debía ser la suya. Esto no significa,dice Rahner, que Dios estaba obligado a la encarnación,Dios podía crear el mundo sin encarnarse, podía crear el mundo sin la previsión de la encarnación; pero esto quiere decir solamente, que si él ha decidido crear el mundo con la prospectiva de la encarnación: esto de una parte es el don gratuito y por otra parte es la plenitud intrínseca de la propia criatura.

Por otra parte esto quiere decir que la materia llega a sí misma en el espíritu, donde se autotransciende. el espíritu llega se alcanza así mismo en esta plena transcendencia en la plena unión con Dios mismo. El mundo que como creado es aquello que es diverso de Dios,pero está siempre creado por Dios,depende siempre radicalmente de Dios en su ser, alcanza la plenitud cuando Dios mismo se hace un trozo de este mundo diverso de él. Por eso Rahner propone la idea de "salvador absoluto", no sólo como algo que simplemente desciende del cielo, sino en un lenguaje que lo puede entender el hombre de hoy. Esta idea para algunos puede suscitar algún interés, y puede que para otros no suscite nada.

Lo que a mi me interesa subrayar es que con todas estas premisas, Rahner establece la unidad profunda que existe entre creación y encarnación, entre creación y salvación; por que la creación desde el primer instante es aquella creación pensada por Dios para que este mundo fuera el mundo suyo, por que él mismo se convirtiera en la encarnación una parte de este mundo, y con esto el propio mundo alcanza la plenitud. Creación- encarnación dos momentos diferentes, pero dos momentos unidos, por que en la creación Dios está creando la materia que será la suya; está creando la "gramática" de su autocomunicación.

Rahner insiste, Jesús se ha hecho hombre verdaderamente, no se ha revestido de una humanidad más o menos aparente, no se ha vestido de un traje simplemente, se ha hecho verdaderamente hombre y por tanto en la idea límite del salvador absoluto podemos quizá alcanzar este concepto límite del Dios-mundo, Rahner hace esto claramente a posteriori.

3.- **La unión hipostática como "momento" de gracia para todos.**

Así hemos llegado ala idea de "unión hipostática" como la máxima posibilidad que quizá el hombre a partir de esta idea de salvador absoluto podría al límite alcanzar. Este hombre que se encuentra en este mundo unitario, unitario en cuanto que hay unidad de espíritu y materia, y unitario en cuanto que hay unidad de las libertades; y por tanto una libertad plenamente alcanzada puede tener consecuencias irreversibles para la historia humana.

Noción de unión hipostática. De nuevo Rahner se coloca "desde abajo"; la transcendencia hacia Dios es una propiedad de todo hombre. A todo hombre es ofrecida esta transcendencia hacia Dios si él no se cierra por la propia culpa, o por la culpa de otros (pensamos en el problema del pecado original).

En este momento ¿cómo se explica el concepto de esta unión de Dios y del hombre, que nosotros llamamos la unión hipostática,que evidentemente tiene lugar solo en Jesús? Decíamos hace algunas semanas comentando el texto del Vat II: Dios se ha unido a

todo hombre. Esta es una realidad que se encuentra profundamente enraizada en la tradición. Nos falta todavía un concepto. Como decíamos, por 400 años no existió el concepto de unión hipostática, ahora lo tenemos. La unión de Dios con todo hombre es real, pero no es la unión hipostática.Esta característica específica se reserva claramente a Jesús.

Esto no es algo genérico, pero siendo algo que acontece solo en Jesús, es un momento de la gracia que Dios quiere dar a todos los hombres. Nosotros podemos pensar: la autotrancendencia del espíritu hacia la materia, esta apertura del hombre hacia Dios. Llegado a un cierto momento, un hombre da un paso adelante, y a esto llamamos la unión hipostática.

Así este salto hacia la autotranscendencia lo hacemos los hombres, no los animales, podemos pensar que existe esta transcendencia en todo hombre y en un caso se da un paso adelante que se llama la unión hipostática. El hecho que el hombre llegue a la autotranscendencia del espíritu no significa que los animales vienen elevados a esta categoría; nosotros estamos elevados a esta categoría pero los animales no lo están. Si nosotros pensamos la unión hipostática según este nivel, Jesús alcanzaría un punto más alto que nosotros, pero para nosotros podría no significar nada. Jesús ha llegado un escalón más alto que nosotros y nosotros permanecemos en el escalón en el que estábamos.

Pero este esquema no es la tradición cristiana, esta no es la verdad. La verdad de la fe es que el Hijo de Dios se ha hecho Hijo del Hombre para que el hombre pueda llegar a ser hijo de Dios. Por tanto este esquema es imperfecto, este esquema no toma cuenta de la radicalidad soteriológica de la encarnación, del radical carácter soteriológico de la unión hipostática. Jesús se ha hecho hombre, esta inmediatez de Dios en Cristo ha sucedido para que esta inmediatez, siguiendo a Rahner,fuese la condición de todo hombre.

La unión hipostática no es simplemente un escalón más sino que es un momento que acontece solo personalmente en Jesús y que nos lleva a todos nosotros a la gracia y a la gloria, un momento de esta donación de gracia y de gloria a todos los hombres. La encarnación que quiere decir todo el acontecimiento Cristo, es decir: encarnación, muerte, resurrección, etc.

Por una parte la unión hipostática acontece sólo en Jesús y además tiene un significado para todos nosotros. Esto que acontece en Jesús es lo que viene prometido en la gracia y en la gloria a todos los otros sujetos espirituales. Lo que acontece en Jesús,esta unión inmediata, es lo que acontece para todos los hombres. En Jesús esta autocomunicación de Dios acontece en la historia, donde puede ser vista y entendida con la fe. La unión hipostática no malogra la humanidad de Jesús sino antes bien la lleva a la perfección, incluyendo la respuesta de la libertad humana. Todo esto está implícito en la

noción de unión hipostática, al menos en la interpretación que Calcedonia hace de Éfeso, dar la plenitud a la humanidad de Jesús. y por tanto también el momento de esta respuesta plena de la humanidad a Dios, que acontece en Jesús.

Observaciones.

Encontramos la doble línea ascendente y descendente de Rahner: Dios obra la autotrascendencia de modo tal que en uno,en Jesús, tenemos la promesa de salvación para todos, allá acontece la unión hipostática. En esta unión se une el Hijo a una realidad humana a la cual comunica la realidad de Dios; y esto es para todos nosotros la gracia y la gloria:comunicación inmediata de Dios. Lo que acontece en Jesús es lo que Dios quiere para todos nosotros, la autocomunicación de Dios en la gracia y la gloria.

En todos nosotros esta autodonación no es como en Cristo, pues solo en él acontece la perfección, pero Dios quiere que esto que sucede en Jesús suceda también en nosotros. Toda revelación de Dios del Antiguo Testamento era superable por que se hacía a través de una realidad finita que no era propiamente la realidad de Dios mismo.

La revelación de Jesús es insuperable porque acontece en una realidad finita que es la realidad de Dios mismo, la unión hipostática. Cristo es irrepetible por que es Dios mismo. Al decir esto decimos que una realidad humana es absolutamente objeto de gracia, pertenece plenamente a Dios. Nosotros recibimos los bienes de esta promesa, sólo Jesús es esta promesa. La diferencia es evidente.

En Jesús la unidad moral,la unidad entre lo que promete y la realidad prometida no es solo moral, es una identificación personal, por que el es la automanifestación de Dios al hombre,sin confusión sin separación, como dice Calcedonia en la humanidad. Y esta afirmación y promesa que tiene el hombre en Jesús es la gracia de la autocomunicación de Dios a Dios. Es claro que todo esto es un movimiento descendente, pero Rahner busca de hacer ver que esto que es un movimiento descendente es la máxima plenificación de el espíritu humano y por tanto del mundo en cuanto del espíritu hacia Dios. Nos detenemos un poco en este punto.

Rahner aquí, en el artículo del curso fundamental de la fe,se mueve en una línea de clara diferenciación entre lo que es Jesús y lo que somos nosotros; sólo en él acontece la unión hipostática,sólo él es Dios en persona,sólo él es la manifestación de Dios. Además la unión hipostática no es sólo un momento en el que Jesús está un escalón por encima de nosotros, sino que es un momento de la donación de Dios para todos nosotros. Estas últimas consideraciones no ofrecen ningún problema puesto que parecen por todos aceptadas.

Falta algunas explicitaciones.

La dificultad que aparece en el discurso de Rahner es la siguiente. El dice:Lo que acontece en Jesús,es decir la inmediatez con Dios, es lo que Dios quiere que suceda en nosotros. Es evidente que Dios quiere comunicarse inmediatamente a cada uno de nosotros (inmediatamente quiere decir sin la mediación de otra criatura). Pero ¿es esta inmediatez la misma en Jesús y en nosotros? aquí está el problema.

Segundo, esta comunicación inmediata se hace con la mediación única de Cristo. Nos encontramos aquí frente a dos problemas. primer problema:¿Que quiere decir inmediatez en Jesús y en nosotros? y segundo: Dios quiere comunicarse directamente, en un cierto sentido inmediatamente a cada uno de nosotros, pero esta inmediatez no puede nunca olvidar la mediación de Jesús, por que esta inmediatez está en relación con la mediación de Jesús.

Aceptado que Dios a través de la unión hipostática quiere comunicarse a cada uno de nosotros, y por tanto en cierto sentido quiere que lo que ha acontecido en Jesús acontezca en nosotros en un cierto sentido; nos encontramos aquí con la necesidad de profundizar un poco más en esta diferencia entre Jesús y nosotros, y esto es lo que Rahner, en este contexto no ha hecho. Rahner hubiese estado más claro si su reflexión trinitaria se hubiese desarrollado en este punto más claramente.

Es evidente que Dios quiere darse a nosotros, pero ¿cómo se da a nosotros?. Evidentemente no en la unión hipostática sino prevalentemente en el don del Espíritu Santo en el cual estamos también unidos al Hijo y al Padre. Es legítima la idea,en sentido analógico, que el Espíritu es la persona más próxima a nosotros, en el sentido que Jesús nos da su Espíritu que es Dios. Lo que en Jesús es inmediatez del parte del Verbo de la asunción de una realidad humana, en nosotros una presencia directa de Dios es a través del Espíritu Santo, por lo que hay una diferencia en el mecanismo trinitario y hay esta diferencia en la mediación. Jesús se ha encarnado para poder dar a todos nosotros su Espíritu Santo, por tanto la inmediatez es diversa en Jesús y en nosotros.

Sólo en Jesús está la unión hipostática y como consecuencia de esta (de toda la vida de Jesús) acontece en nosotros la comunicación divina del Espíritu Santo. Sólo trinitariamente se explica el por que de la autocomunicación de Dios en la unión hipostática. En nosotros el Espíritu Santo hace repetible, en un cierto sentido,aquella unión hipostática que en Jesús es única e irrepetible.

Vemos como la afirmaciones de Rahner son justas, pero no vienen explicadas claramente en su propio contenido sino nos abrimos a esta dimensión trinitaria. Se entiende por que Rahner no desarrolla en este momento la teología trinitaria, porque partiendo desde abajo el punto de referencia es Dios, no es la trinidad que es una revelación desde arriba. Sólo la reflexión trinitaria articula estas objeciones que se pueden

poner a la reflexión de Rahner. No quiere decir que la niega sino que en este punto no hace la reflexión.

Esto que hemos visto es el movimiento ascendente, importante para entender el movimiento descendente. Rahner hace esto en el número 4 del capítulo VI. ¿Que quiere decir la encarnación de Cristo? y aquí entramos directamente en la definición del hombre a partir de Cristo que Rahner quiere hacer.

4º.- La encarnación de Dios.

En el esquema el número 4, los títulos que vienen aquí, son los títulos mismos de Rahner, lo otro lo hemos hecho a nuestro modo, aquí no, por que me parece que es tan clara su exposición que lo mejor que podemos hacer es simplemente reproducir los títulos y hacer ver la coherencia interna. Ved que aquí Rahner lo que hace es un comentario sistemático a Jn 1,14, la Palabra se hace carne, la Palabra se hace hombre.

Primer punto: la "Palabra" de Dios, segundo punto: se hace "hombre"; por eso entre comillas tenemos subrayado Palabra, Hombre, hacerse, que quiere decir cada una de las cosas. Veamoslo por partes.

4.1.-Primer punto: la "Palabra" se hace hombre. subrayamos Palabra. La Palabra se ha hecho carne (hombre). ¿Qué quiere decir esto?Nosotros estamos habituados a muchos siglos de reflexión trinitaria y sabemos que Dios es Padre,Hijo y Espíritu y que el Hijo se hace hombre. Pero ¿cómo sabemos que Dios es Trino? a través de su hacerse hombre. ¿de donde han venidos tos estos siglos de reflexión trinitaria? del hecho que el Hijo se ha hecho hombre,por eso podemos decir que Dios es Padre, Hijo y Espíritu santo, pero no primero. Nosotros sabemos que cosa es la Palabra de Dios en su encarnación, en su hacerse hombre. Nosotros no podemos partir de una idea apriorística de Dios, de la Trinidad. Nosotros podemos saber lo que significa encarnación la Palabra se hace carne, si sabemos que quiere decir "Palabra", y solamente podemos saber que es la Palabra si sabemos que es la encarnación. Rahner parte de aquí,El Hijo es uno de la trinidad, pero esto no contiene toda la verdad, porque no se puede interpretar que el Padre se ha hecho hombre, o que el Espíritu se ha hecho hombre.

Por tanto nosotros debemos partir de que se ha hecho hombre el Hijo, y la encarnación nos ha mostrado que quiere decir el "Hijo". Rahner aquí dice que necesitamos eliminar la especulación que viene desde san Agustín que dice que cualquiera de las tres personas se podía haber encarnado. Del hecho que se ha encarnado el "Logos", nosotros debemos decir que la encarnación es un hecho del Logos, el Logos es la Palabra de Dios, por tanto la encarnación del Logos responde al ser profundo de Dios. Y aquí Rahner no desarrolla, pero tiene en su cabeza claramente su famoso y conocido principio fundamental de la teología trinitaria: la trinidad económica es la trinidad inmanente y viceversa. Si el Hijo se ha hecho carne es porque esto responde al ser más profundo de

Dios. Por tanto Rahner trae la conclusión si el Verbo se ha encarnado es porque es él quien debe encarnarse y basta.

=======ooooooooooooooooooo=======

La Encarnación de Dios. Se trata del punto más importante. Los puntos anteriores se han presentado para comprender mejor éste.

Se parte de una base muy clara. Una vez que hemos llegado a la concepción del Dios Trino por la Revelación cristiana, podemos pensar primero en la Trinidad y luego en la Encarnación. Es claro que llegamos a esta afirmación no de modo apriorístico, sino siempre *a posteriori*; sólo sabemos que el Hijo existe porque se ha hecho hombre; sólo la Encarnación nos ha llevado a la Revelación trinitaria. Hay, pues, un cierto proceso de conocimiento que va desde la Encarnación al Misterio trinitario. Desde aquí -dice K. Rahner- se ve la insuficencia de la frase *uno de la Trinidad se ha hecho hombre*. Esto es justo, pero insuficiente porque no se dice que este Uno es justamente el Hijo, el Logos, la Persona que ha mostrado en la Encarnación que está en Dios mismo esta capacidad de salir fuera.

Tomemos, por ejemplo, una idea presente en los Padres -Rahner no lo hace explícitamente-, en especial la frase conocida de San Ireneo: *visibile Patris Filius* (lo visible del Padre es el Hijo). Clemente Alejandrino, muy a menudo, habla del Hijo como el *prósopon* (rostro) del Padre; y Tertuliano habla de Jesús, el Hijo, como la *facies* de Dios. En la Encarnación de Dios, por tanto, se muestra algo que pertenece al ser mismo de Dios, es decir, se manifiesta Aquel que internamente es el principio de manifestación de Dios *ad extra*. Relacionad esto con lo que Rahner ha formulado en su *axioma fundamental* de la teología trinitaria: la Trinidad económica es la Trinidad inmanente. Si no fuera así no se podría hablar de una verdadera automanifestación, ni de una verdadera Revelación. Por eso, lo que es el Logos en sí mismo en Dios (Trinidad inmanente) es conocido por medio de lo que el Logos es en la economía salvífica. Es la Encarnación la que nos manifiesta quién es el Logos; del hecho que se hace hombre, nos manifiesta qué es el Logos y qué es el hombre.

Para K. Rahner se debe eliminar la idea que -según él, desde San Agustín- defiende que *cualquiera de la Trinidad podría haberse encarnado* y volver a la primitiva teología que no se planteaba este problema y aceptaba tranquilamente que si se ha encarnado el Hijo es porque ésto corresponde al ser interno de Dios.

Me permito hacer una precisión histórica en este punto. Rahner ha dicho repetidamente que desde San Agustín en adelante esto se afirma. Curiosamente nunca ha citado un texto de san Agustín donde se afirme esto. Más aún, diría que no lo ha citado porque sería difícil encontrarlo. San Agustín no lo ha afirmado; por el contrario, existe un

texto en el *De Trinitate* que insinúa justamente lo contrario: *Pater non dicitur missus, non est a quo sit aut ex quo procedat* (el Padre no es llamado enviado, porque no hay ninguno del cual El sea, o del cual El proceda). Agustín ve indirectamente una relación entre misión *ad extra* y procesiones *ad intra*. Quizá el primero que se ha planteado la cuestión y ha contestado afirmativamente en el sentido de que cualquiera de las tres Personas podría haberse encarnado, aún admitiento fuertes razones de conveniencia para la Encarnación del Hijo, haya sido Pedro Lombardo, al que ha seguido Santo Tomás. Ambos autores, sin embargo, han explicado que el Padre no puede ser llamado "enviado" porque no hay ninguno que lo envíe; en este punto, pues, mantienen la correspondencia entre Trinidad económica y Trinidad inmanente.

4.2.- Una vez hecha esta explicación sobre la "Palabra" de Dios, podemos ver ahora el punto siguiente: hecha "hombre". **¿Qué significa ser hombre?** Definir al hombre es imposible. El hombre es por definición, lo que no puede ser definido. "Definir" significa "poner límites". El hombre está, por su esencia, de tal modo en referencia ilimitada al Misterio que es Dios, que no puede ser definido ("limitado"). Cualquier definición filosófica (animal racional, etc.) será justa pero no mostrará la profundidad teológica del ser humano que se encuentra justamente en su indefinibilidad, porque es referimiento absoluto a Dios, y, en este sentido, participación en el Misterio que es Dios, al cual el hombre está referido.

K. Rahner explica aquí su noción de "Misterio": un misterio no es algo que hoy no conozco pero que mañana, por un progreso de la ciencia, podré conocer; el Misterio por excelencia es Dios, que está, de por sí, siempre presente como el Incomprensible, como el Inalcanzable, como el que es siempre más grande que yo, y esto *esencialmente*, no simplemente *per accidens* como algo que no conozco en este momento pero conoceré en el futuro. Todos los demás misterios de la fe, son misterios en cuanto participan del misterio que es Dios mismo; no son misterios en sí mismos, sino en cuanto participan del Misterio que es Dios. Por tanto, el hombre es misterio en cuanto referido al Misterio; o sea, en cuanto referido totalmente a Dios, en cuanto constituido por este referimiento a Dios, el hombre es también un misterio; su indefinibilidad nace del referimiento al que no puede ser definido ni delimitado, Dios. De ahí que el hombre esté *definido* paradójicamente por su indefinibilidad. Por tanto, la naturaleza del hombre es indefinible. La frontera, la definición de su naturaleza es el Misterio de Dios; el referimiento al Misterio sin fronteras, Misterio infinito de la plenitud.

Ahora bien, ¿qué sucede en la unión hipostática? Se da el caso más elevado, más grande, más impensable de esta definición del hombre que es el referimiento a Dios. Dios toma la realidad humana -la humanidad de Jesús- como la *suya*. En este momento, por gracia -absolutamente descendente-, la naturaleza humana llega a la plenitud hacia la cual se encuentra siempre en camino, ya que es este referimiento, esta apertura total hacia el

Misterio más grande que nosotros, que es Dios. En la unión hipostática la humanidad de Jesús es asumida como la realidad propia, la *humanidad propia* de Dios. Así, en ella, la humanidad llega al punto máximo de sí misma; llega al máximo desarrollo de sí misma.

De esta manera -afirma K. Rahner-, la Encarnación de Dios es vista como el caso único de la realización de la esencia del ser humano que consiste en esto: el hombre *es* en la medida en que se abandona completamente al Misterio Absoluto que llamamos Dios. La humanidad se realiza en el abandono a Dios, Misterio Absoluto. Esto es lo que se ha realizado en Jesús: abandonado completamente al Padre, porque la humanidad por El asumida es, justamente, la humanidad que Dios ha querido que, en sentido estricto, fuera la suya, la humanidad del Hijo; en un modo único, que no se puede decir de ningún otro hombre.

Todo esto lo explica K. Rahner con la noción de *potencia obediencial*. ¿Qué se entiende por potencia obediencial en la terminología clásica? La naturaleza humana en un momento dado recibe la gracia; ¿por qué la puede recibir si la gracia es lo que va más allá de la naturaleza? La explicación que se dá es que el hombre -la naturaleza humana- tiene en sí misma la potencia de recibir la gracia; una potencia pasiva, por eso, *obediencial*; una potencia que el hombre mismo no puede desarrollar de por sí; la tiene en la obendiencia a Dios; la naturaleza obedece a Dios; potencia pasiva, capacidad de recibir en nosotros mismos a Dios. K. Rahner toma la noción clásica de potencia obediencial y la desarrolla de modo propio: el hombre no *tiene* potencia obediencial, sino que *es* potencia obediencial. No es, pues, que la naturaleza humana tenga entre otras capacidades la de ser elevada, la de recibir a Dios, sino que esta capacidad constituye el centro de lo que es el hombre. Por tanto, el hombre no tiene, sino que es potencia obediencial, ya que la naturaleza humana, siendo referimiento completo a Dios, es en sí misma capacidad de Dios. Se trata siempre de capacidad pasiva; no que el hombre pueda llegar a ello por sí solo. Esto está muy claro en K. Rahner. Vemos, pues, que Rahner da un paso adelante respecto a la noción clásica: el hombre es capacidad de ser asumido por Dios; justamente porque su ser es referimiento al Misterio Absoluto.

Junto a esto, Rahner añade algo más: esta potencia obediencial no es genéricamente una capacidad de recibir a Dios en la gracia. Es capacidad de ser asumido por Dios *en la unión hipostática*, que, naturalmente, se da sólo en Jesús. La naturaleza humana es capacidad de ser asumida por Dios, para hacerla la propia humanidad; lo cual ha sucedido irrepetiblemente en Jesús. Ahora, sucediendo en Jesús de modo irrepetible, se da un paso que es de significación y de gracia para toda la humanidad. Por tanto, capacidad no sólo genérica por la gracia, sino capacidad específica de la unión hipostática.

El hombre, pues, es pensado por Dios desde el principio como aquel que debe ser asumido por el Hijo de Dios; como aquel que debe ser aquella realidad que El asume como propia. He aquí la definición del hombre. Esto es lo que a la luz de Jesús vemos que es el hombre. La capacidad de Dios; capacidad pasiva: es sólo Dios que descendiendo

asume esta humanidad; pero capacidad, no obstante, que ha sido querida por Dios para ser posibilidad de autoexpresión de Dios.

Ved, pues, como se ofrece una definición del hombre que -como en el caso de K. Barth- está fuertemente determinada por la cristología y fuertemente determinada por la noción de unión hipostática. La humanidad de Dios es única; los otros hombres no tienen esta gracia de la unión hipostática, pero tienen algo de semejante: la autocomunicación de Dios. Si es verdad que en Jesús se da la unión hipostática -única e irrepetible-, también es verdad que en cada hombre, como consecuencia de esta unión hipostática, se da la inmediata y directa autocomunicación de Dios que se da ya en la gracia y llegará a plenitud en la gloria, en la visión beatífica.

Notad lo que ya habíamos dicho: es verdad que en nosotros se da una inmediatez de la presencia de Dios, pero esta inmediatez de la presencia de Dios se produce siempre por medio del único Mediador. Es una inmediatez mediada. Lástima que K. Rahner no haya desarrollado más un dinamismo trinitario que muestre cómo lo que en Jesús sucede como único, por la asunción de parte del Hijo de la naturaleza humana, se hace luego realidad en todos nosotros por medio del don del Espíritu, que nos viene de Jesús, muerto y resucitado. El Espíritu es Dios. La afirmación, por tanto, de Rahner es justa, pero se debe -según mi parecer- completar; una visión decididamente trinitaria en esta economía habría ayudado a explicar mejor las cosas. No me detengo en este punto que desarrollaré más adelante, al abordar el tema de la gracia.

4.3.- El *hacerse* de Dios. Dios *se hace* hombre. No se debe nunca pensar que Dios se hace hombre dejando de ser Dios. La Encarnación no quiere decir que Dios se hace *hombre* y nada más. Se hace hombre sin perder la propia condición divina. La reflexión de Rahner se centra sobre el problema de la inmutabilidad de Dios y sobre el significado de la misma.

¿En qué sentido se centra su reflexión sobre este punto? Rahner afirma que la teología clásica ha partido con demasiada facilidad de la idea de que Dios es inmutable, afirmándose que en la Encarnación lo que cambia es la naturaleza humana: la humanidad se convierte en la naturaleza humana del Verbo; cambia, pues, la humanidad; pero Dios permanece inmutable.

K. Rahner hace una reflexión -según mi parecer- muy justa: no hay más que una Persona en Jesucristo; si Jesús nace, muere, resucita... estos cambios de la naturaleza humana tienen un sujeto, y éste es sólo Jesús. Por tanto, la idea de la inmutabilidad divina -afirma Rahner- debe ser profundizada, matizada. No se debe partir de una ontología para después explicar la economía salvífica. Se debe partir de la economía salvífica y descubrir la realidad divina, accesible sólo en profundidad por medio de la Revelación. Rahner no quiere abandonar la idea clásica de la inmutabilidad divina, pero la profundiza y dice: Dios puede cambiar, no en Sí mismo sino en el otro. Dios cambia, en cuanto hombre; Dios es mutable, en cuanto hombre. Ahora, el que cambia es Jesús mismo, el Hijo mismo, porque

hay un sólo sujeto. Decir, pues, únicamente que lo que cambia es la naturaleza asumida es insuficiente.

Dios cambia en el otro, no en Sí mismo; pero en el otro que es suyo; quien cambia es Jesús. Por tanto, defiende no una idea apriorística de la inmutabilidad, sino sólo lo que la Revelación nos dice; desde ésta desarrollamos la ontología. Dios, pues, cambia en el otro; tiene la posibilidad de asumir como propia la condición creatural; tiene la posibilidad de establecer el no-Dios (la criatura) como su propia realidad. Sin perder la plenitud, se despoja de Sí mismo; con ello surge lo otro como su propia realidad. Dios tiene la capacidad de hacer suyo aquello que El mismo no es, la criatura. En este punto, Rahner repite un principio profundo de la tradición -formulado por primera vez por San Agustín-: la humanidad de Jesús *ipsa asumptione creatur*[34]; la humanidad de Jesús es creada en la medida en que Dios la quiere hacer suya.

Desde aquí, K. Rahner ofrece algunas consideraciones para la Teología de la Creación. ¿Qué sucede en la Encarnación? Ocurre que Dios, al querer hacer suya una realidad creatural (la humanidad de Jesús) la crea. Por tanto, crea *para* asumir; crea asumiendo; crea haciendo suya esa criatura. Desde este hecho nace una teología de la creación. La creatura, sobre todo la humana, es en sí misma, capacidad de ser asumida por Dios como material de una posible historia de Dios. A partir de la Encarnación, en la cual Dios ha asumido la realidad creada humana, nace una definición nueva de la creatura, y, sobre todo, una definición nueva del hombre. El hombre es lo que Dios hace como posibilidad de una autoexpresión; como posibilidad de una autocomunicación.

Recuerdo en este punto el texto de San Ireneo del cual ya hemos hablado: puesto que existía el Salvador -Aquel que tenía en Sí mismo la capacidad de salir de Sí para salvar-, necesario era que vinieran a la existencia aquellos que debían ser salvados. En un cierto sentido, K. Rahner retoma la misma doctrina.

A la luz de este hecho ¿qué es la creación? Existe una relación intrínseca -según K. Rahner- entre Encarnación y Creación. Ambas son dos momentos diferenciados pero intrínsecamente relacionados en el proceso en el que Dios se manifiesta en el vaciarse. Recordemos el juego de palabras intraducible, ya analizado: el automanifestarse (*Selbstäusserung*) en el autovaciamiento (*Selbstentäusserung*). Dios se manifiesta en el autovaciarse. Clara inspiración en Filipenses. La Creación es ya un inicio de esta manifestación en cuanto Dios se vacía, pero esto naturalmente se dice sobre todo en relación con la Encarnación como kénosis. Así pues, Dios desde el inicio ha diseñado la creatura, y, sobre todo al hombre, como la *gramática* de una posible automanifestación. Esto es lo que significa el *hacerse* de Dios. El hacerse lo que no era, capacidad de asumir creando la realidad humana (*ipsa asumptione creatur*), y esto como principio para

---

[34] S. AGUSTIN, *Contra sermonem arrianorum* VIII (PL 42,688). K. Rahner como en otras ocasiones no ofrece la cita. En este caso sí es verdad que pertenezca a san Agustín.

comprender la creación; es decir, Dios es capaz de crear lo que no existe para hacerlo suyo, en el momento máximo de la unión hipostática. Esto da luz a toda la realidad creatura. Dios se puede manifestar en toda la realidad creada (conocimiento natural de Dios, etc.) porque es capaz de asumir la realidad creada como suya propia en el misterio de la Encarnación. Esta capacidad funda la capacidad que Dios tiene de manifestarse, de revelarse también en la creación. Por tanto, el principio para comprender la teología de la creación -que es en cierto modo un salir fuera de Dios- lo da la Encarnación que es el momento en el cual Dios sale fuera de Sí de modo único y eminente, haciendo propia -fuera de Sí- la realidad creada. La Encarnación aparece, pues, como puerta para una comprensión absolutamente nueva del misterio de la creación. La creación puede ser -según san Pablo, Vaticano I, etc.- *sabiduría, conocimiento natural de Dios*, ya que existe la capacidad que Dios tiene de expresarse de modo único en lo que llamamos la Encarnación. La creación es, por tanto, la gramática que Dios establece para poderse comunicar y expresar.

Dios ha diseñado la creatura como una realidad distinta de Sí, de la cual quiere servirse para autoexpresarse. Dios ha creado específicamente al hombre porque Jesús debe encarnarse. Rahner explica esta realidad haciendo uso de la noción de gramática.

¿Qué se entiende por *gramática*? Nosotros podemos comprendernos ahora porque hacemos uso de la gramática italiana. La gramática italiana que utilizo para explicaros la teología no la he inventado yo; es un dato previo. Así, nos expresamos por medio de una gramática que para todos nosotros es una realidad previa. Ahora bien, en el crear Dios establece la gramática, es decir, Dios se expresa en la Encarnación con la gramática (naturaleza humana, creación) que El mismo ha establecido creando. He aquí la diferencia entre el uso de la noción de gramática que hace Rahner aplicado a Dios y a la creación, y el uso que nosotros hacemos de gramática como algo previo a nosotros mismos. Dios ha creado el instrumento apto para su automanifestación. En este sentido, si la autocomunicación de Dios acaece de modo global en la Encarnación del Hijo -asunción de la realidad creada-, toda la creación puede participar de la condición de ser expresión de Dios. Así, toda manifestación de Dios, a la luz de la automanifestación que es Jesús, adquiere un sentido de unidad y coherencia que se funda en la capacidad infinita de Dios de vaciarse en el amor. De ahí, la relación entre expresión y donación de Sí, manifestación y vaciamiento. Por tanto, es justo la Encarnación -la vida entera de Jesús- la que nos abre a esta nueva comprensión de toda la creación, como aquel presupuesto querido por Dios para poder automanifestarse en el autovaciamiento que significa la Encarnación (cfr. Fil 2,6-11).

4.4.- La *Palabra* se hace hombre. Vista la relación intrínseca entre creación y Encarnación, viene el paso siguiente. ¿Por qué puede Dios crear? Según K. Rahner, Dios puede crear porque puede encarnarse. La capacidad de lo más (encarnase) funda la

capacidad de lo menos (crear). La capacidad de esta manifestación radical que llamamos Encarnación, es la que funda la posibilidad de una manifestación menos plena que llamamos creación. ¡Atención! Aquí K. Rahner precisa. Cito textualmente: *podría, naturalmente, haber hombres aunque el Logos mismo no se hubiera hecho hombre*[35]. Rahner no dice que Dios debiera necesariamente encarnarse. No. Una creación sin encarnación es pensable. Ahora bien, -añade K. Rahner, y esto es lo específico de su contribución en este punto- si contestásemos que los hombres no pueden existir sin la Encarnación, estaríamos negando la libertad de la Encarnación; negaríamos la libertad de la participación por gracia concedida por Dios al mundo. Ahora -afirma Rahner-, lo menor puede siempre existir sin lo mayor; la creación sin la Encarnación, pero no sin la posibilidad del mayor, no sin la posibilidad de la Encarnación. Por tanto -concluye-, un Dios que no *puede* encarnarse no puede crear. Un Dios que no es capaz de autoexpresarse en el otro del modo completo y total que llamamos Encarnación, no puede tampoco autoexpresarse en el modo imperfecto que llamamos creación.

Ved que esta reflexión alcanza el propósito de autores como Balthasar y otros. ¿Puede un Dios no Trino crear? Si en Dios mismo no existe la alteridad ¿la habría podido crear Dios? Es interesantísimo la profundización que la teología de los últimos tiempos ha hecho en lo relativo a la relación entre creación y Trinidad. Se supera la teología de los últimos siglos, según la cual Dios crea como Uno y nada más. Un Dios monádico, al crear ¿no se haría necesariamente dependiente de lo que crea? Un Dios monádico no habría tenido nunca antes la experiencia de la alteridad. De ahí la profundización de los últimos tiempos en la relación creación y Trinidad. Por eso, se afirma que Dios establece al otro, fuera de Sí, en una cierta correspondencia -siempre gratuita- de la alteridad que existe en Dios mismo. Por eso, el Dios Trino no se hace nunca dependiente de la criatura, no está nunca subordinado a la criatura; el *espacio* existía ya en Dios mismo, no es creado en la creación. Es la Trinidad la que ofrece el espacio a la posibilidad de la creación.

K. Rahner, pues, da un paso adelante. El problema está -no en Dios que es ya en Sí mismo Trinidad y comunión, y tiene en Sí mismo la alteridad de modo que puede establecer la alteridad fuera de Sí-, sino en la posibilidad de establecer la alteridad fuera de Sí mismo, asumiendo la otra realidad como propia que funda la posibilidad de crear. Por tanto, podemos dar como tres pasos: 1> alteridad en Dios, 2> la alteridad creatural como asumida y hecha propia (es lo que llamamos desde Efeso en adelante *unión hipostática*), y 3> la posibilidad de salir fuera de Sí en la creación.

4.5.- El hombre, la *cifra* de Dios. Vemos, pues, una visión antropológica radicalmente dependiente de la cristología. La definición del hombre que Rahner da, después de haber dicho que no puede ser definido, es la siguiente: el hombre es lo que

[35] *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona [4]1989, 265.

surge cuando la autoexpresión intrínseca de Dios (el Logos) es pronunciada con amor en el vacío del no-Dios. En palabras más simples: el hombre es lo que surge cuando Dios quiere hacerse criatura, cuando Dios quiere expresarse en el otro. Así, la *abreviatura* de Dios, la *cifra* de Dios es el hombre. Los hombres, en el fondo, existen porque debía existir el Hijo de Dios. Como véis retomamos Tertuliano[36] e Ireneo[37]. Por tanto, la creación del hombre aparece orientada toda ella a la Encarnación. Es la futura Encarnación la que da sentido a la realidad creatural. Encontramos aquí un filón patrístico que viene asumido desde otros presupuestos.

¿Qué es el hombre? Aquello que surge cuando Dios quiere autoexpresarse en la realidad creatural. ¿Quién es, pues, el hombre? Un posible hermano de Jesús. No se trata de una afirmación meramente ascética o espiritual, sino de carácter ontológico. El hombre, pues, abreviación de Dios.

Por esto, el hombre es la pregunta radical hacia Dios. En Cristo esta pregunta de lo que nosotros somos ha encontrado siempre respuesta; por eso, la cristología es el inicio y el fin de la antropología. Inicio en cuanto los hombres existen, porque debe existir Jesús. El fin porque en Jesús se realiza esta plenitud del ser humano, de la cual los hombres estamos llamados a participar. En otras palabras: la antropología es la cristología deficiente. La antropología es la cristología que no alcanza la plenitud de la unión hipostática; la cristología es la antropología que se trasciende a sí misma. Vemos, pues, relación profunda entre cristología y antropología, en la cual el elemento determinante es claramente cristológico. En la antropología el elemento determinante es el hecho que Dios ha creado el hombre pensando en Jesús, porque la creación es el establecimiento por parte de Dios de la gramática de la cual El quiere servirse para autoexpresarse plenamente, en la plenitud de la revelación. Es aquí importante notar que la Revelación, para K. Rahner, no acaece sólo cuando Jesús habla; sino que acaece en toda su humanidad: en lo que es, lo hace y lo que dice. La Revelación se da *en* Jesús.

Antes de ofrecer una valoración del pensamiento de Rahner, hacemos un **pequeño resumen** para ayudar a captar mejor el *ductus* del discurso. Las premisas eran dos: espíritu y materia, no como dos realidades opuestas, sino como unidas entre sí; la materia llega a la plenitud de sí misma en el espíritu humano que es el hombre. Unidad, pues, de todo lo creado y unidad entre los hombres; lo que ocurre en la libertad de uno tiene un valor para la libertad de los demás: historia común de las libertades. Con estas premisas K. Rahner puede establecer la idea *desde abajo* de un Salvador Absoluto que sea la libertad

[36] "Cuando Dios plasmaba al hombre a partir del limo de la tierra pensaba en Cristo, el hombre futuro" (*De carnis resurrectione*). "Aquel que debía ser el hombre más auténtico y verdadero, quiso que fuera llamado hombre aquel que era creado a su imagen" (*Adversus Praxeas*).

[37] Al afirmar la prefiguración de la Encarnación en el seno de la Virgen, en el hecho que Adán es creado a partir de una tierra virgen, todavía no cultivada.

plenamente lograda, dando sentido a todas las demás libertades, y a todo el cosmos, en cuanto esta libertad se da en una realidad espiritual no separada de la realidad material. Unidad en la diferenciación entre espíritu y materia; nunca oposición. Ahora bien, como idea límite se puede hablar de que Dios se une al hombre y así el cosmos único (espíritu y materia) alcanza la plenitud en cuanto que el que lo ha creado se convierte en parte y dimensión de este cosmos. Rahner afirma explícitamente que no quiere seguir el discurso de Theilard de Chardin. La razón es que en Theilard aparece el problema de la necesidad de la Encarnación. Rahner no quiere entrar en la discusión de este punto y afirma que esta plenitud del cosmos será siempre un acto de gracia, nunca un producto de la evolución. Es una plenitud intrínseca, pero que viene siempre de la gracia. Una vez realizado este proceso *hacia lo alto*, Rahner invierte el sentido e inicia su discurso *desde lo alto* hacia lo bajo. Punto de partida: Jn 1,14, texto clásico escriturístico de la cristología descendente. También aquí combina elementos descendentes y ascedentes. Elemento descendente: el Hijo se ha hecho hombre, debía ser el Hijo, dada la conexión intrínseca entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. Por tanto, es insuficiente decir *uno de la Trinidad se ha hecho hombre*. Retomamos la antigua idea patrística: existe correspondencia entre la Encarnación y el hecho de que el Hijo sea el elemento de visibilización, elemento de salida de sí, que tiene Dios en sí mismo. Esta Palabra se hace hombre. ¿Qué es el hombre? Se adopta de nuevo la perspectiva *desde abajo*. El hombre es la correspondencia hacia Dios, apertura radical hacia Dios. Por eso, la unión hipostática es la realización de la humanidad; momento en el que la realidad humana se convierte en la realidad humana del mismo Dios. La Palabra hecha hombre, el *hacerse* de Dios. Hacerse no en el sentido de que El no sea Dios, sino capacidad de salir de Sí por amor y de cambiar en el otro, en la humanidad, porque el único sujeto es la Persona del Hijo. Se afirma, pues, la posibilidad que Dios tiene de salir de Sí, en el hacerse, que muestra en la Encarnación la capacidad de crear una realidad para asumirla (*ipsa asumptione creatur*). Desde el momento culminante que es la Encarnación, en el que hace propia la realidad creatural, surge un principio fundamental de Teología de la creación: la realidad creada es un vehículo posible de la autocomunicación de Dios. Realidad que Dios crea para poderse expresar. En la Encarnación encontramos el punto máximo de la creación. La Encarnación abre a una nueva teología de la creación y, por tanto, del hombre. Consecuentemente, ¿quién es el hombre? Aquel que surge cuando Dios quiere ser no-Dios, cuando Dios quiere expresarse en la creaturalidad. Lo cual ocurre en Jesús. En nosotros se da en otra medida; nosotros no somos el Hijo de Dios, pero existimos porque estamos llamados a ser hermanos de Jesús.

Añado, para terminar, un punto no tratado antes: ¿qué ocurre cuando se hace de la unión hipostática la clave para interpretar la creación? Sucede que la inmediatez de Dios no se da nunca en perjuicio de la criatura. La cercanía de Dios no mengüa nunca la realidad creatural; la cercanía de Dios, por el contrario, da plenitud a la realidad creatural.

La creatura es más ella misma cuanto más se acerca a Dios. Pensad a la luz de este principio de teología de la creación algunas consecuencias antropológicas profundas. Señalo algunas: las controversias durante siglos entre gracia y libertad, cuando en el horizonte mental aparece que si hay más gracia hay menos libertad humana y si hay más libertad humana hay menos gracia. Si todas estas disputas hubieran tenido una visión cristológica clara habrían visto que en Jesús la presencia radical de Dios crea y suscita la perfección humana; de modo que a más gracia más libertad. Lo cual es netamente paulino: *ubi Spiritus Dei, ibi libertas*. La presencia de Dios no anula nunca a la criatura, sino que la promueve.

5. Observaciones

5.1. Cristología ascendente y cristología descendente: ¿armonizadas?. La valoración que se haga debe, ante todo, expresar la dificultad de reducir a un sistema afirmaciones no siempre claramente diferenciadas. Como el mismo Rahner dice a menudo, él va constantemente de lo alto a lo bajo y viceversa. Aquí se crea el problema de la relación intrínseca entre estos dos movimientos que Rahner sigue. Este es un punto, según creo, no siempre conseguido perfectamente. Y es que, si, por un parte, es claro que se da una clara definición del ser humano a partir de Dios (a partir de Jesús), es claro también que se afirma la fundamental determinación que el hombre ha sido hecho para ser como Jesús, y que los otros hombres existen de hecho porque debía existir Jesús -todas ellas claras afirmaciones hechas en un momento descendente en el que el hombre es determinado por Jesús (punto en el cual Rahner no es menos radical que K. Barth)-por otra parte, todo esto no se encuentra siempre bien combinado con una teología *desde abajo* que en ciertos momentos da lugar a la crítica hecha con frecuencia a Rahner: ¿toma suficientemente en serio la novedad radical de Jesús? Si Jesús es sólo la respuesta a las preguntas humanas, si es la plenitud del deseo humano, ¿no es, sin embargo, esto y mucho más? ¿no es Jesús el que supera el deseo del hombre y va más allá de la pregunta humana? Esta es la crítica hecha frecuentemente a Rahner; crítica que tiene un elemento justo y, a menudo, también un elemento exagerado. A veces se dice que Rahner quiere deducir el cristianismo con su método trascedental. Lo cual no es verdad. Repetidas veces Rahner mismo afirma que esta deducción es imposible. Lo que él quiere hacer es, a posteriori, una vez que es cristiano, mostrar que esta realidad no es totalmente extraña al ser del hombre. Es justa, sin embargo, la crítica que muestra cómo a veces parece existir una correspondencia muy exacta entre la pregunta y la respuesta; surgiendo la cuestión de si la novedad radical de Cristo es justamente salvada. Hubiera sido deseable una mayor acentuación de la novedad radical de Cristo; novedad no sólo en cuanto al hecho, sino también en cuanto a los contenidos. Tal observación no debe llevar a disminuir la relación intrínseca entre Cristo y el hombre.

Para mí el camino es otro. El camino lo señala Pablo cuando afirma: *he aquí la Revelación del Misterio, prestablecido desde antes de la creación del mundo* (Ef 1,3). Se trata, pues, de una novedad gnoseológica -el hombre no puede nunca llegar a conocer que Jesús sería lo que es-; novedad en el conocimiento de un Misterio *prestablecido* por Dios antes de la creación del mundo. El esquema que Pablo muestra en Ef es, según mi parecer, el modo de proceder. Es claro que existe una relación intrínseca entre creación y salvación, entre antropología y cristología; pero esto no debe llevar a ignorar la novedad radical que Cristo significa. Novedad que el hombre no puede imaginar, aunque una vez descubierta, descubre en ella el sentido profundo de su vida. Una mayor acentuación de la novedad de Cristo, pues, hubiera sido deseable; nosotros debemos introducirla en nuestra reflexión.

5.2.- Insuficiente reflexión trinitaria. La reflexión trinitaria no se desarrolla, llevando a formulaciones que, a primera vista, pueden ser ambigüas: "lo que sucede en la unión hipostática es lo que debe suceder en todos nosotros". Sí y no. Sí, en cuanto es indudable que Dios quiere nuestra divinización; no, en el sentido de la irrepetibilidad de Jesús. La articulación trinitaria, entre el Hijo y el Espíritu, hubiera ayudado a hacer ver que lo que ocurre en Jesús de modo único es participable y que la inmediatez de Dios se da siempre por medio del Mediador (*Ninguno va al Padre, sino por mí*). El don del Espíritu es verdadera inmediatez, pero inmediatez *mediada*; inmediatez que no es como la de la Encarnación del Hijo, no es como la unión hipostática, porque ésta constituye precisamente al Mediador. Estas observaciones no hacen más que subrayar la magnitud de la aportación de K. Rahner; aportación con la cual hay que confrontarse y reflexionar con seriedad.

W. KASPER: La determinación del hombre en Cristo.

Ha expuesto su posición acerca de la relación antropología-cristología, en cierto sentido, como una reacción matizada a las posiciones de Rahner. Yo he definido su posición como "la determinación del hombre en Cristo". Kasper ha tratado este tema a intervalos, en diversas etapas, dos fundamentalmente: 1) su cristología. 2) el artículo Cristología y antropología[38].

Libro: **"Jesús el Cristo".**

Kasper parte de la cristología de Rahner tomando en consideración sobre todo la dimensión 'desde abajo hacia lo alto', que, como vimos, era sólo una de las dimensiones consideradas por Rahner[39].

Frente a esta posición, reacciona Kasper diciendo: en el fondo lo que es el hombre no se puede deducir sólo de esta reflexión trascendental, aunque sea importante. Es necesario añadir a esta reflexión trascendental la historia. Si esta reflexión trascendental, lo que es el hombre, puede ser objeto de una deducción desde la experiencia humana, junto a esta experiencia humana está la historia y la historia es siempre el reino de lo imprevisible (puede suceder algo nuevo en cualquier momento). Por tanto para la reflexión antropológica es necesario combinar estos elementos más filosóficos, mas apriorísticos, con la historia, que siempre nos presenta los hechos a posteriori, lo cual nos impide hacer demasiadas deducciones. Del hecho que el hombre esté abierto al infinito no se puede deducir que nosotros podamos tener un concepto positivo de este infinito; aún más , sólo podemos tener un concepto negativo[40].

Es necesario ver cómo esta apertura al infinito se desarrolla en la historia. Es necesario, pues, ver que sucede en el transcurrir del tiempo, con el cual esta apertura viene determinada, es llenada de contenido. Y por eso Kasper dice que todas las lineas esenciales del hombre no van necesariamente hacia Jesús Es verdad que se puede notar una cierta convergencia, una cierta coincidencia, pero no hay una necesidad absoluta de

[38] W.KASPER, Jesús el Cristo (Sigueme, Salamanca 1984) 5º ed; artículo Cristología y Antropología en su libro Teología e Iglesia (Herder, Barcelona 1989), 266-296.

[39] Recordemos lo visto en Rahner: la idea del salvador absoluto, la proposición: 'quizás el hombre puede llegar a esta idea', para hacer ver que la encarnación no es una idea absolutamente lejana del horizonte humano. Para este primer momento de la reflexión de Kasper, cf. Jesús el Cristo, p. 57-63: "la cristología orientada antropológicamente".

[40] "También y precisamente en su tendencia hacia el infinito el hombre permanece espíritu finito. ¿Puede, por tanto, en cuanto espíritu finito pensar, en definitiva, lo infinito? ¿O no tiene necesariamente que equivocarse al mismo tiempo que lo conoce? ¿Puede, pues, tener de lo infinito algo más que un concepto negativo?" p.61-62.

que todas estas líneas de interpretación humana deban necesariamente converger en Jesucristo[41]. Este es el presupuesto que Kasper hace.

¿Por qué esto? El quiere salvar la novedad; tiene miedo de que con esta idea del salvador absoluto de Rahner, nosotros podamos saber en anticipo (podamos deducir) lo que será Jesús[42] (sólo podemos saber por la revelación que Jesús ha aparecido en el mundo). Por que quiere evitar esto, él dice que el hombre debe confesar "que lo que espera en lo más profundo de su ser se ha cumplido en Jesucristo de un modo que va más allá de lo que él pueda esperar" (p.63), supera toda esperanza, va más allá de lo que el pueda proponer o pensar. Estamos, por tanto en una trascendencia respecto a lo que el hombre puede esperar, respecto a las ideas previas que el hombre pueda haberse formado de sí mismo, de Dios, de la salvación. Se da una confirmación, sí, pero una confirmación que es al mismo tiempo una superación (no una simple correspondencia). Para garantizar esta trascendencia, Kasper hace una afirmación de gran alcance: "la cristología es **una** determinación de contenido de la antropología" (una determinación, no la determinación). "En el espíritu de la doctrina clásica de la analogía hay que decir: por muy grande que sea el parecido entre antropología y cristología, es aún mayor la desemejanza"[43].

Kasper quiere salvar a toda costa esta radical trascendencia de Jesús, de la encarnación, respecto toda expectativa humana. Por eso, la cristología es una determinación de la esencia humana que, de por sí, dice Kasper, permanece abierta: como tal, la antropología permanece abierta. Curiosamente él usa la misma metáfora de la gramática, que ya veíamos en Rahner, pero de un modo diverso. Kasper dice que la antropología es la gramática de la que Dios se sirve, pero esta gramática está abierta a otras expresiones[44].

---

[41] "Si se toma en serio esta situación aporética del ser hombre, entonces las líneas esenciales del hombre tampoco se pueden definir mirando a Jesús. Lo más que se puede mostrar es una cierta convergencia de las lineas existenciales en orden a Jesucristo" p.62.

[42] Que esto refleje el pensamiento de Rahner es un punto que dejamos abierto.

[43] p.62. Hace referencia al Laterano IV: "maior est dissimilitudo"

[44] Nosotros podemos usar la gramática para usos diversos: un artículo periodístico, un libro de teología, una poesía...Todos usan la gramática, que es algo abierto. Recordemos que el uso que Rahner hacía de esta metáfora era muy distinto: Rahner tomaba en consideración un hecho: esta gramática no es un dato previo para Dios, es algo que Dios mismo ha creado.

En este ejemplo de Kasper queda pendiente un problema: la relación entre creación y cristología[45]. Viene la pregunta: ¿ha creado Dios una gramática indiferente?. Llevando las cosas al límite podría llegar a verse una indiferencia de la creación respecto a la salvación (no decimos que Kasper lo considere así).

Kasper es consciente de este problema. Por eso después de haber hecho estas afirmaciones acerca de esta ambigüedad de la gramática, de la susceptibilidad de la gramática de ser usada de modo diverso, no obstante parece insinuar que esta determinación que esta apertura recibe en Jesús tiene un valor específico, y no se puede reducir a cualquier otra posible determinación que esta gramática pudiera tener en el futuro. En la última parte de la cristología[46], Kasper vuelve sobre este problema retomando el axioma clásico "gratia non destruit nauram, sed supponit et perficit eam" (la gracia no destruye la naturaleza, la supone y la perfecciona).

Este axioma ha sido entendido en la tradición de dos modos diferentes. 1) gratia perficit naturam: la gracia da a la naturaleza su perfección; la naturaleza no es perfecta sin la gracia; la gracia lleva a cumplimiento la naturaleza. 2) En otra acepción, se ha interpretado que la gracia perfecciona en el sentido de elevar, de hacer subir un escalón, a lo que de por sí, en su orden (la naturaleza), sería suficiente, perfecto (cerrado en sí mismo). La interpretación más original y justa es la primera: sólo en la gracia la naturaleza recibe su perfección, es contemplada. Es en esta dirección en la que va Kasper, lo cual matiza las afirmaciones precedentes.

Cuando nosotros hablamos de naturaleza, no hablamos de una naturaleza abstracta, hablamos siempre de una naturaleza concreta, de un hombre en la historia, de un hombre capaz de recibir a Dios, no estamos en un momento previo al cristianismo. El hombre encuentra la plenitud de su naturaleza cuando 'supera' esta naturaleza (gratia perfict naturam), cuando va más allá de sí, siempre por obra de Dios. La naturaleza, la trascendencia, son la base; la gracia, el don de Dios se encuentra anclada en la trascedencia de la libertad humana. Y esto encuentra la perfección más grande, la realización más grande, en Cristo, en la Pascua del Señor (muerte y resurrección de Jesús). Aquí encuentra la determinación máxima esta apertura de esta naturaleza siempre hacia la gracia, si bien esto es siempre la novedad más absoluta, más grande. En la muerte y resurrección de Cristo, la esencia del hombre llega a la plena realización. Allí se muestra que el hombre sólo se realiza en el amor, que sólo quien da la vida puede ganarla (Mt 8, 35). Y esto que

[45] Kasper, evidentemente está convencido de que ésta gramática la ha creado Dios (es un dato fundamental cristiano); pero el problema queda abierto

[46] Las reflexiones que siguen se encuentran dispersas en la última parte de su cristología, p.199-336, especialmente 241-265. De algún modo en estas páginas, Kasper 'corrige' la cierta unilateralidad anterior.

se encuentra en el amor de Jesús, manifiesta la plenitud del hombre; esta es la determinación superior, más elevada de la esencia humana, del ser humano. Y a partir de esta idea de la cristología, Kasper deduce ciertas consecuencias[47]: El ser humano es un ser que se realiza en el recibir como Jesús, que se ha realizado en la obediencia al Padre.

Esta libertad es una libertad que tiene siempre necesidad de ser liberada del pecado[48]. La libertad humana llega a plenitud en la obediencia del amor, liberándose de lo que es pecado. Así Kasper puede retomar su idea anterior de la gramática y habla de la gramática como potencia obediencial[49]: el hombre es gramática, capacidad de expresión en cuanto es (tiene) potencia obediencial, potencia que el entiende sobre todo en un sentido pasivo: capacidad de que Dios se sirva de este hombre (capacidad de la naturaleza de ser expresión divina, vehículo de la expresión divina). La naturaleza es posibilidad de presencia de Dios. Así, en Jesús se determina lo que es indeterminado. El hombre abierto recibe de Dios la determinación, la definición. Esto se realiza en Cristo. En la unión hipostática, en virtud de la onnipotencia divina, y siempre como este momento clarmente descendente, la potencia obediencial de la humanidad de Jesús llega al pleno cumplimiento[50]. La personalidad humana llega al punto más alto, a su posible determinación a partir de la unión hipostática.

Como vemos, esta exposición de Kaper se hace en dos momentos. Si en un primer momento él está muy forzado por la crítica y llega a la afirmación un poco fuerte: la cristología es una determinación de la antropología, después debe cambiar de registro y debe hacer ver que esta 'una' determinación no es indiferente a la esencia misma del hombre, sino que es la que corresponde a aquella naturaleza, que si es verdad que no puede de por sí llegar nunca a esta plenitud, no menos está siempre abierta a esta plenitud: gratia perficit naturam. Y así en Cristo la naturaleza humana no adquiere simplemente una determinación, sino 'la' determinación[51]. ¿Por qué la idea de esta apertura tan grande de la

[47] Cf. Jesús el Cristo, p. 262-265.

[48] Aquí retoma una idea muy querida a Rahner en su famoso artículo sobre la libertad cristiana: la libertad cristiana es siempre una libertad liberada. La libertad se encuentra siempre frente al hecho histórico de la esclavitud del pecado. No hay idea abstracta de libertad.

[49] En el retomar esta noción se acerca más al uso de esta noción de gramática que hacía Rahner.

[50] Aquí también es muy visible el influjo de Rahner. Respecto a la potencia obediencial y a la unión hipostática cf. p.304-308.

[51] Aunque Kasper no ha hecho esta formulación, indudablemente se acerca a ella, en el decir que la potencia obediencial realiza en grado máximo lo que el hombre es, y esto se expresa en la unión hipostática.

naturaleza humana tan grande de modo que Jesús sólo sea 'una' determinación es una idea que puede ser peligrosa? Aquí debemos distinguir dos niveles de afirmaciones: está el nivel del conocimiento y está el nivel de la revelación. Aquí (nivel de conocimiento) toda la acentuación de la novedad de Jesús es justa. Pero si esta novedad gnoseológica que hace referencia al orden de nuestro conocimiento de la realidad divina se quiere trasponer al momento ontológico diciendo: si como esto es nuevo, indeducible, entonces no hay una ligazón ontológica, entonces el problema en que se cae puede ser muy grave.

Hago solo una referencia. Hoy la teología se encuentra con el reto de un pluralismo religioso. Para mí es claro que con toda la apertura (a la que somos invitados) a este fenómeno, no menos debe quedar claro que esta apertura no implica para nada una relativización de la unidad y unicidad de Jesucristo. Estos dos puntos deben necesariamente ir juntos. ¿Cómo se justifica esta unidad y unicidad de Jesucristo y el valor universal de Jesús si él es sólo una posible determinación de una esencia humana abierta, si no hay una ligazón interna entre la esencia humana y esta concreta determinación? No hay otro nombre sobre la tierra en el que podamos ser salvos (todos). Entre lo que es el hombre, todo el hombre y Jesús hay una ligazón interna que responde a la voluntad salvífica de Dios que comienza en la creación[52] (si la ligazón es sólo externa no se puede afirmar la unidad y unicidad). Relación intrínseca creación-cristología, entre lo que el hombre es y la plenitud que el hombre alcanza en Cristo (no es posible diversas plenitudes- pluralismo). Jesús por tanto es la determinación, no una determinación; determinación de algo que permanece abierto gnoseológicamente. Evidentemente, Jesús es indeducible. Pero el hecho que no se pueda deducir no quiere decir que no responda al designio de Dios y que responda desde el interno al ser humano.

Kasper ha insistido fuertemente sobre la novedad sin olvidar la profunda ligazón, si bien las formulaciones iniciales, quizás por ser demasiado polémicas y críticas hacia Rahner, llevan a una consecuencia que él mismo autor, Kasper, ha 'desdicho' en un modo indirecto en las afirmaciones que hemos visto.

Artículo: **"Cristología y antropología".**

Aborda el problema teniendo en cuenta el paralelismo paulino entre Adán y Cristo (cristología-antropología) y afirmando que no hay cristología que no sea soteriología (cristología-soteriología). En esta reflexión hay que evitar dos extremos: reducir la cristología a antropología y reducirla a soteriología. Estas reducciones llevarían a una

[52] Aquí hablamos de la creación como verdad de fe, la creación con la especificidad de su noción cristiana (todo ha sido hecho por Cristo y todo camina hacia él) y no sólo una noción de creación preteológica o precristiana. Es necesaria una teología cristiana de la creación (si no, muchas cosas caen). Relación intrínseca creación- cristología.

reducción de la cristología misma y de la soteriología misma[53]. Hay que evitar el otro extremo (en el que la teología de los últimos siglos ha caido frecuentemente), es decir, hacer una cristología sin relevancia soteriológica, olvidando la relación íntima entre cristología y soteriología[54].

Kasper retoma aquí las ideas de Rahner con más apertura. Kasper dice claramente que el hombre ha sido creado en Cristo, y , por tanto, hacia Dios. Y por esto afirma que el mensaje cristiano, aún siendo nuevo, no viene al hombre desde lo externo[55]. Aquí Kasper retorna a su idea anterior, justa, de que el hombre es finito y, por lo tanto, es necesario combinar trascendencia e historia, lo que es apriorístico y lo que viene de la historia.

Por eso la determinación del hombre, la realización del hombre en Cristo, lo cual es indeducible aprióricamente y viene de la historia. La historia nos presenta el hecho de Jesús. Lo que es Adán lo sabemos a partir de Cristo, no al revés. El paralelismo paulino dice claramente que Adán viene entendido por Pablo a la luz de Jesús. Pero, en un cierto sentido, dice también Kasper, lo que es Jesús nos viene explicado a partir de Adán. Quizás él hace referencia aquí al pecado y al hecho que Jesús nos libra del pecado, de esta situación en la que Adán nos ha colocado[56].

Por tanto, hay una realidad humana que en Jesús recibe la plenitud, que no se puede sin embargo deducir desde Jesús, que en un cierto sentido es previa a Jesús. Kasper llega a la formulación de tres puntos fundamentales (cf. 282-284):

1. La cristología presupone la antropología. La cristología presupone el hombre como un sujeto libre, presupone el hombre capaz de escuchar, de responder, presupone la libertad creatural, presupone que el hombre se deja convencer por el mensaje de Cristo (la conversión no viene forzada). La cristología, sin embargo, no es una determinación extrínseca, es una determinación intrínseca. La teonomía no es heteronomía porque la relación del hombre con Dios, esta regla divina, teonomía, se encuentra profundamente anclada en el ser humano.

[53] Si Jesús no es el Hijo de Dios, la plena salvación cristiana viene cuestionada. Por otro lado en los años 70 se daba el peligro de reducir la cristología a soteriología.

[54] Para la presentación del problema, cf. Teología e Iglesia p. 266-271.

[55] Es nuevo. Viene desde el exterior en el sentido que la predicación viene siempre desde fuera, pero no viene desde fuera en el sentido de que no tenga nada que ver con la naturaleza humana, con la vocación del hombre. Cf. a.c. p. 276-279.

[56] De hecho el paralelismo paulino tiene estos dos aspectos: Adán primer hombre, Jesús último hombre; pero también Adán primer pecador y Jesús como quien nos salva del pecado. Ambos aspectos deben considerarse juntos porque juntos se encuentran en Pablo, sobre todo en 1 Cor. 15 (En Rom, es considerado sobre todo el pecado). Cf. p. 279-282.

2. Al ser del hombre pertenece la novedad. La cristología presupone el hombre como un ser abierto a la novedad y, por esto, esta novedad de Cristo, a la cual el hombre se orienta. En esta apertura a la novedad encuentra sitio Cristo, que es siempre una novedad más grande, donde viene determinado lo que es el hombre.
3. (el más importante) La determinación cristológica del hombre es, al mismo tiempo, plenitud del hombre, pero, también al mismo tiempo, crisis (en el sentido original de juicio) de la determinación que el hombre ha querido darse a sí mismo. Jesús es juicio. Jesús nos muestra hasta qué punto quien está lejos de él peca, nos muestra cómo el hombre queriéndose determinar si él, está en contradicción consigo mismo.

Vemos por tanto en Kasper otra aproximación al problema de nuestro curso; una aproximación un poco diversa a la de Rahner (inicialmente en polémica con él, pero después, visto más a fondo, en cercanía a él). La novedad más importante en kasper es la introducción del elemento histórico. Por tanto, una mayor reserva en lo que respecta a la deduccción trascendental. Quien es el hombre aparece en Jesús, y ésto lo dice la historia, no es deducible trascendentalmente.

Kasper mismo ha matizado su primera afirmación: la cristología es sólo una determinación. La cristología es la determinación auténtica lo cual es expresado claramente en la tercera afirmación: la cristología es juicio[57]. En esta posición de Kasper, debemos decirlo, no es clarificada la relación con la creación. Kasper lo ha insinuado, pero no lo ha desarrollado. Un desarrollo explícito sobre la relación creación-redención falta (una teología de la creación). Queda como novedad el valor de la historia, el valor de la historia para determinar lo que el hombre es.

[57] Si la cristología fuese sólo una posible determinación no podría ejercer esta función crítica (habría otras posibilidades).

W. PANNENBERG: De Adán a Cristo[58].

En su artículo, Pannenberg dice que el Antiguo Testamento retoma una mentalidad del antiguo Oriente: ¿dónde está la perfección?; al inicio. Pensemos en el relato del paraíso, a estas narraciones de la edad inicial, buena, dorada. El mundo griego no siempre ha integrado la historia en la definición de las cosas. Responde a la pregunta dónde está la perfección diciendo que se encuentra en la esencia inmutable. El cristianismo no sigue ni el A.T. (sobre este punto, aunque lo retoma) ni el mundo griego (si bien ha recibido su influjo). El cristianismo ha mostrado que la concepción cristiana del hombre se alcanza en plenitud en Jesús y que, por lo tanto, el inicio no es la perfección, que tampoco hay una idea abstracta, perfecta sino que la perfección se encuentra en la concreción histórica de Jesús.

El hombre es por lo tanto historia (recordemos a Barth): del primer Adán al segundo Adán. En la situación de partida, la perfección es sólo una destinación futura, no es algo alcanzado. La historia es, por tanto, la apertura a una destinación no realizada todavía. El contenido de esta destinación no viene apriorísticamente determinado. El inicio no nos dice lo que será la plenitud. La plenitud se determina sólo por sí (también en esto es clara la ligazón con Kasper). Gen 2, el relato del paraiso, no es una situación de perfección; el hombre está abierto a una destinación no concluida. Sólo en Cristo encontramos esta conclusión.

Aquí hace Pannenberg referencia a la enseñanza patrística[59]. Por tanto la plenitud sólo en Cristo, en el cual aparece la manifestación del amor de Dios. La salvación es la comunión en Dios que Cristo nos da. Por tanto, el hombre nace todavía como hombre viejo, debe configurarse a Cristo, debe llegar a su destinación final en él. Pannenberg retoma la idea patrística del 'logos'. El 'logos spermatikos' deJustino, de Clemente de Alejandría. De frente a la teología y filosofia de la Ilustración que ha querido colocar la fe contra la razón y la razón contra la fe, él reivindica el sentido cristológico de la razón. La fe es lo que da razón profundamente de lo que existe. Porque el logos es Jesús, porque la razón del universo es Jesús. La razón no contra la fe sino como lo que da el sentido de la

---

[58] Ya vimos en Barth la importancia que da a la historia. No es extraño que los teólogos protestantes recogan esta idea: la definición del hombre por la historia. Pannenberg recoge esto con gran convicción. Para nuestra exposición es importante un breve artículo en Concilium n. 86 (1973) año 9/2: *"Fundamento cristológico de una antropología cristiana"*, p. 398-416. Posteriormente ha desarrollado esto en su *Teología sistemática*, vol. II (1991) (en alemán).

[59] Enseñanza patrística que, como señala Pannenberg con razón, no ha aceptado sin matices la idea griega de la inmortalidad del alma. No es que los Padres no acepten la inmortalidad, la aceptan y afirman. Pero la dan un sentido diverso al griego. La inmortalidad no es algo que el hombre tenga a causa de su naturaleza sino algo que tiene el hombre por su destinación final de resurrección en Jesús.

fe. La verdadera razón es, 'en el fondo', la fe. No hay por tanto una esencia del hombre abstracta; hay una destinación del hombre en Jesús. ¿Qué es el hombre?: Jesús. Pannenberg se sirve mucho de Ireneo.

Estas ideas son retomadas en el segundo vólumen de su Teología Sistemática. Al abordar la antropología se ve el fuerte influjo de Ireneo. Pannenberg insiste fuertemente que la imagen según la cual Dios ha creado el hombre no es, como querían los alejandrinos, el Logos preexistente, sino Jesús, el Logos encarnado. Por esto la realización de la imagen es la determinación del hombre realizada en Cristo. Por esto, la creación 'a imagen' viene implícitamente relacionada con una plenitud de la semejanza y esta es la determinación del hombre, que significa determinación por Cristo, determinación que encuentra en Jesús su plenitud.

¿Cómo se desarrolla esta idea? Pannenberg se pone este problema[60]: que Jesús sea la plenitud del hombre, no ofrece dificultad. ¿En qué sentido es Jesús la plenitud del hombre? "¿Es Jesús la plenitud del hombe en un sentido simplemente extrínseco o hay una relación intrínseca entre la creación del hombre a imagen de Dios y la plenitud en Jesús?". La respuesta dice así[61]: "La determinación del hombre a la comunión con Dios que se funda en su creación a imagen de Dios, no puede quedar externa al desarrollo real de la vida del hombre. No es algo extrínseco el hecho de que sólo en Jesús se hace visible esta imagen. Si fuera así, si se tratase de una simple determinación extrínseca entonces esto significaría que el Creador no ha conseguido dar forma en su obra a su designio"[62].

Si esto fuera así, entonces ¿qué creador sería? ¿qué creador sería Dios si no consigue expresar en su obra su intención? Dios creador debe conseguir dar forma en la creatura a su intención. Si no, no habría verdadera creación. Hay que excluir que Dios no quiera expresar su intención. Por esto, la intención del Creador no puede sólo ser algo que se encuentra en un modo extrínseco de frente a la creación, a la creatura que él mismo ha hecho. El designio que él tiene debe ser carne de la criatura, realidad en la criatura.

He aquí, por tanto, el camino de Adán a Cristo. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios quiere decir para Pannenberg exactamente lo mismo que quería decir para Ireneo y Tertuliano. El se fundamenta concretamente en Ireneo y lo justifica teológicamente de este modo: si la plenitud del hombre es Cristo, esta plenitud debe ser o

[60] Aquí esta la novedad de la reflexión posterior de Pannenberg en su Dogmática en relación con su artículo de 1973.

[61] Cf. original alemán vol. II p. 261. Hacemos una traducción libre.

[62] El Creador no conseguiría que su diseño (designio) encontrase verdaderamnete expresión en su obra.

extrínseca o intrínseca. La plenitud extrínseca es incompatible con la idea de Dios y con la idea de creación. El designio de Dios debe encontrar expresión, cuerpo, en la realidad que él crea. Si no la misma idea de Dios y de la creación vienen cuestionadas.

Este camino, sin embargo, no se realiza de un modo pacífico. Existe el pecado. Por tanto, esto nos impide andar con aprioris. Nos hace ver que debemos confrontarnos con la historia. Jesús es indudablemente lo que en la idea de Dios es la plenitud radical y al mismo tiempo es aquel que ha superado la muerte y el pecado. Debemos tener esto en cuenta para no hacernos una idea abstracta del Verbo encarnado, de Jesús.

En la introducción a su cristología, en el vol. II de su dogmática, p.355, él insiste sobre este punto: "la asunción de la naturaleza humana por parte de Cristo es el medio creado de su realización externa como modo de realizar su plenitud interna en Dios (él quiere realizar la plenitud divina suya tambien en la encarnación) porque él ha salido de la esfera de la divinidad (permaneciendo Dios, evidentemente) para completar la determinación del hombre como criatura y así liberarlo del error, del extravío, de la desviación del pecado". Por tanto, la redención no es sólo la liberación de este extravío del pecado, sino la realización en Jesús de la determinación del hombre como criatura.

Aquí se ve claramente cómo se repite la idea importante: sólo a partir de Jesús sabemos qué es el hombre . El es el logos, él realiza la plenitud del ser creatural. Y esto se encuentra intrínsecamente ligado a la creación de Dios. Por eso la gratuidad de la encarnación no quita que sea el designio último de Dios sobre el hombre. Y no la idea oriental veterotestamentaria del paraiso y no la esencia suprahistórica, sino la realización histórica en Jesús del designio de Dios sobre el hombre.

Naturalmente, leyendo Pannenberg de cerca, con ojos católicos, aparecen pequeñas dificultades. Cuando él insiste tan fuertemente en el cambio del hombre, olvidando quizás un poco que en nuestro conocimiento inicial somos nosotros los que cambiamos. Somos nosotros, siempre hay un individuo, una persona que es el sujeto de este cambio. Pannenberg no niega esto, indudablemente, pero tiene prevención frente a todo lo que pueda ser presencia humana etc.. No quiere decir que no haya una esencia humana; se quiere decir que esta se debe recavar no solo de nuestras filosofías sino también de Jesús. La teología funcional y la ontológica no son contrapuestas, no son incompatibles. la salvación nos demuestra el sentido de nuestro ser. Sentido de nuestro ser que Pannenberg ve muy claramente y muy profundamente en la filiación. Aquí encontramos también una contribución positiva.

Si veiamos en Rahner que esta inmediatez del hombre con Dios no siempre venía teológicamente, trinitariamnete articulada, en Pannenberg hay una articulación trinitaria más profunda. Pannenberg dice que la filiación de Jesús es la plenitud de la personalidad humana. ¿En qué sentido? El dice que cuando nosotros hablamos de la filiación divina de

Jesús, nosotros llegamos a ella viendo a Jesús, viendo la relación que este hombre tiene con el Padre. Así decimos: él es el Hijo de Dios. La filiación, por tanto, no es una cosa añadida en nuestro acceso gnoseológico a Jesús sino el modo como él vive humanamente. El modo de llevar a termino su humanidad nos muestra su filiación divina. Su donación lo manifiesta como el Hijo , y esta donación de amor, dice Pannenberg, no es lejana, no es algo extraño e indiferente a la humanidad del hombre, sino que en la filiación divina de Jesús vivida, realizada en su humanidad se muestra en plenitud la determinación que siempre existe del hombre, se muestra el designio que Dios tiene siempre sobre el hombre. Por eso, a partir de Jesús se muestra que toda la realidad humana existe para ser personalizada por Dios a través de su relación con Dios Padre. Sólo la unión con Dios de Jesús nos abre a nuestra filiación en el Espíritu Santo, nos abre a nuestra plena personalizacion. Los hombres somos constituidos como personas por Dios Padre en nuestro ser en relación con él, de frente a él, en la participación a la filiación divina de Jesús.

LA NOCION CRISTOLOGICA DE PERSONA
H.U. von Balthasar.

¿Por qué este título?, porque es el punto que más desarrolla nuestro autor. No desarrolla primeramente el problema protológico del hombre, que hemos tratado nosotros hasta este momento, sino, más directamente, el problema más sotereológico del hombre en la gracia, que llega a ser persona en la unión con Jesús. Veremos esta específica noción que él ha desarrollado de persona. Tampoco olvidamos el sentido protológico ya que al referirse al ser persona, se refiere a una determinación inicial, protológica. En este contexto hace referencia protológica. Por tanto aunque este no es su fin primario, por la fuerza de las cosas hace esta referencia, para entenderla la debemos insertar en el conjunto, no fuera, ya que sólo así es como se entiende el sentido de su afirmación.

Balthasar prefiere una teología descendente, de frente a la ascendente. No falta aquí la nota de crítica hacia Rahner. Él no puede aceptar que la cristología sea aquella antropología que va más allá de sí misma. No hace referencia por lo tanto al momento ascendente. Balthasar hace notar que en Rahner falta la dimensión trinitaria y la dimensión de filiación, por esto afirma que faltan estas dimensiones en la teología ascendente, sin embargo no falta en el momento descendente. Para Rahner quien se encarna es el "Logos", es el "Hijo" y por tanto no podrían encarnase las otras dos personas. Hemos visto como la dimensión trinitaria en el momento ascendente está ausente en la reflexión de Rahner, y esto viene notado en Balthasar.

Para Balthasar el punto de partida es: "Sólo Dios mismo dice quien es el hombre para él, sólo Dios dice quien es el hombre para Dios". Por tanto el momento descendente viene fuertemente mencionado y tiene razón. A partir de este momento se toma a Jesús como modelo.

¿Por qué es Dios quien dice quien es el hombre para él?. Porque ya lo ha dicho una vez en Cristo: "Tu eres mi HIJO". Por tanto las palabras del Bautismo de Jesús, las palabras del Padre en la trasfiguración sirven a Balthasar de punto de partida para la antropología y la cristología. En un momento dado dice a Jesús: "Tu eres mi Hijo", "Este es mi Hijo". En este momento nosotros vemos algo que es característica de Jesús. La identidad absoluta de lo que él es y su misión. Ya hemos visto como Barth subrayaba también esta identificación entre persona y misión, en el fondo porque su persona está determinada de su relación con el Padre. En el fondo es porque explicita una realidad trinitaria. Jesús es. Su persona es su relación con el Padre. Por tanto la misión que el recibe respecto al Padre es lo que Jesús es, solo lo que él hace. Para Jesús ser el Hijo en la misión concreta recibida es la expresión la determinación de su persona.

Tomamos esto para el hombre. ¿Cuando llega el hombre a la plenitud de ser persona?. Cuando recibe de Dios un nombre nuevo, una misión. Este es el factor personalizante. La misión que el hombre recibe de Dios. Nosotros podemos hacer nuestro comentario siguiendo lo hemos dicho hace un momento. Si decíamos que esta dimensión de persona de Jesús, era su misión, y a su vez se funda en la realidad trinitaria. El hombre llega a la plenitud de sentido, a ser plenamente persona también en la participación en esta relación. El hombre llega, en plenitud de sentido a ser persona, cuando yendo más allá de sí mismo se encuentra inserto en la relación de Jesús con el Padre. Recibe una misión en relación al Padre y siempre en relación a Jesús. Esta claro que el hombre llega en esa plenitud de sentido de ser persona en el participar de esta relación y en el recibir esta misión en una analogía con Jesús.

En la encarnación "la imagen" y "el modelo" se han unido. La imagen viene completada porque viene elevada al modelo, o al revés el modelo desciende hacia la imagen. Se supone que tenemos presente lo que ya hemos visto, que el modelo viene visto cristológicamente, en Cristo Hijo. No como a partir de Agustín que ha sido frecuente verlo en la teología en relación a la Trinidad como tal.

El hombre, por lo tanto viene personalizado en la asimilación, en el proceso mediante el cual llega él mismo a ser portador de una misión como Jesús. La noción de persona se funda sobre Jesús. Persona porque está en relación al Padre. Se funda en la participación del hombre a la misión de Cristo. Esto es siempre gracia. Son un conjunto de determinaciones personales que se dan en la eclesialidad, donde todos tienen una función que desarrollar. Balthasar toma la noción del Prósoopon, la persona y la función se identifican. En la mascara teatral la función(representación) es lo que la persona no es, en el teatro divino, en la obra de la salvación, no es como en el teatro normal sino que el yo y la función coinciden.

Se retoma la noción de persona cambiando el sentido de la palabra "pròsoopon", la función. La función que es lo que yo no soy, pero que desarrollo en la representación teatral, sin embargo cuando la representación va en serio, cuando la representación es la salvación misma es la función que cada uno desarrolla en la salvación, en la teodramática, y él mismo es su propia personalidad, la misma persona, su identidad.

La identidad última viene dada por la historia salvífica, la identidad última del hombre, en este sentido de plenitud personal, viene dada a partir de una participación a la única misión de Jesús, porque en efecto Jesús ejercita su misma misión en cuanto él realiza una representación, una sustitución de todos nosotros. No vamos a entrar en el problema sotereológico porque nos llevaría demasiado lejos de nuestra finalidad del curso, pero vamos a subrayar como la dimensión salvífica es aquella que muestra a Jesús como la persona identificada con su función, con plena identificación entre el yo y la misión. Jesús

realiza la salvación una vez para siempre y para todos. Jesús hace esto no de forma exclusiva sino de forma inclusiva. Este es un punto importante que requiere una explicación.

La universalidad de Jesús y de su función salvífica entendida de una forma exclusiva sería como decir que Jesús ha hecho todo, y por lo tanto nosotros no tenemos nada que hacer., es decir, ha hecho todo, de tal modo, que no nos ha dejado espacio. Indudablemente Balthasar no quiere negar esto, es decir, no quiere negar que en Jesús se haya cumplido todo, pero indica la forma como Jesús ha llevado a cabo el cumplimiento, de forma **inclusiva**, es decir dejando espacio a la cooperación. La forma de dejar espacio, es la forma de suscitar cooperación, es la forma de no agotar él la función, sino que deja que los otros desarrollen su función, la cual está subordinada a la suya, en relación a la suya. La universalidad de Jesús no se desarrolla de modo exclusivo sino inclusivo, siempre en participación, en cooperación, en relación con la función salvífica de sí mismo, no en exclusividad sino en inclusividad. Por lo tanto aquí está el puesto para todos los hombres, para el bautizado, para el salvado. De este modo entrando en la inclusividad de Jesús desde la iglesia el hombre llega a ser persona.

En este contexto expresa la definición de persona. P**ersona en sentido teológico es: "**el sujeto humano espiritual que es tomado por Dios a su servicio de forma irrepetible, lo cual sólo puede ocurrir en el ámbito cristológico. Persona no es el hombre en cuanto sujeto espiritual, sino el hombre que en cuanto sujeto espiritual es tomado en servicio por Dios, digamos, que Dios se apropia en cierto sentido, se apropia del hombre para el servicio, el hombre recibe una misión propia e irrepetible, porque cada uno tiene en "este drama salutis" un a función irrepetible, en esto está la irrepetibilidad del ser personal, la irrepetibilidad de la función salvífica que llega a ser expresión de la propia identidad, como en JesÒs la irrepetibilidad del unigénito, la irrepetibilidad de su función salvífica es la función de su propia identidad, identidad de persona. La misión, la función.

Balthasar se pone a sí mismo la dificultad que entraña todo lo que ha dicho. Si esto es así ¿quien no está bautizado no es persona?, ¿quién no ha entrado en esta dinámica cristológica no es persona?. La respuesta se da en dos niveles.

Un primer nivel. Si viene usado el término de persona, para esta inmediatez única, o para esta unicidad inmediata, o para esta irrepetibilidad inmediata del hombre llamado, él afirma entre paréntesis: "(*Todo hombre puede participar en cierto modo y en diversos grados en esta determinación y en esta llamada, primer paso de apertura).* Decir esto no significa que ignoramos, o que queramos eliminar lo que ocurre en cada hombre. En cada hombre como él, como un sujeto espiritual, va siempre más allá del cosmos, no es un ser como los otros, es un ser hipercósmico, supracósmico. Es simplemente una cuestión de terminología si nosotros insertamos la palabra persona a este hombre que ha recibido

esta gracia, que ha recibido esta vocación, esta misión identificada consigo mismo, o si usamos el término general para todos los hombres, es una aclaración de claridad terminológica, no viene por lo tanto negado el carácter personal de cada hombre por el hecho de ser hombre, más aún en el momento previo a este momento de gracia. Pero esto es en cierto sentido la primera parte de la respuesta.

En la segunda respuesta, Balthasar, después de haber insistido fuertemente en este sentido cristológico y por lo tanto eclesial, quien recibe esta misión la recibe de la Iglesia, por esto la iglesia llega a ser comunión interpersonal, porque todos tienen la función salvífica identificada, está claro no como Jesús que estaba identificada su persona, su mismo yo con la misión, en la Iglesia e encuentra la verdadera comunidad interpersonal, fundada en la Trinidad, todo hombre está llamado a ser persona a causa de su ser llamado a ser hipercósmico, como hemos visto en la primera respuesta, pero la segunda respuesta viene ya insinuada en la primera. Todo hombre puede participar en este sello de Cristo en grados diversos, en niveles distintos y por esto la caracterización personal que llega a esta plenitud de visibilidad de expresión en la iglesia. En la comunidad eclesial no vienen rechazados los otros. El dice, todas las cosas se encuentran desde siempre dentro de la norma que implícita ha aparecido definitivamente. Ninguno está fuera de la mediación universal de Jesús. La comunidad humana está siempre atravesada de un momento cristológico, desde que Jesús ha dicho: todo lo que hacéis a estos pequeños me lo hacéis a mí. Desde que Jesús se ha identificado con los pobres, con los pequeños, toda la comunidad humana tiene un momento cristológico, por lo tanto también aquí encontramos está ampliación, ya que fuera del cristianismo sigue la conciencia, rompe el egoísmo, recibe la luz que indica un camino, una vía, este ámbito de Cristo es un ámbito universal, se explica mucho más el ámbito de la respuesta. El marco de Cristo funda la representación de Cristo para toda la humanidad, porque este marco es universal no es parcial, la misión de Cristo se refiere a todos los seres humanos, espirituales humanos, por esto todos estos, todo ser espiritual humano se encuentra insertado en este ámbito, en el marco de la única persona del hombre-Dios y por esto viene personalizada en sentido teológico, es decir, no es sólo negativamente redimida, negativamente liberado de la culpa, sino positivamente insertado en la misión primaria de Jesús. Y por esto viene cualificado Jesús como persona, en este sentido, misión primordial de Cristo, misión fundante, naturalmente siempre en dependencia y como participación en aquella misión primordial de Jesús que abraza todo, y aquella misión que de modo único viene identificada con el Yo de Jesús.

La misión de Jesús abre a todos el camino porque la misión misma abraza todo y a todos, ningún sujeto espiritual se encuentra fuera del ámbito de Cristo, la mediación de Jesús es universal, no podemos establecer otra, por tanto lo que ocurre a quien recibe esta

misión en la iglesia, a quien vive en esta comunidad interpersonal que es la Iglesia, no quiere decir que en cierto sentido no ocurra fuera, toda solidaridad humana tiene un momento cristológico la esfera de la acción de Jesús no viene limitada se extiende a todos los sujetos espirituales. Una interpretación del profesor es que Balthasar subraya los sujetos espirituales para dejar a un lado el problema de los ángeles, ángeles caídos, Balthasar intenta siempre no entrar en este punto.

Ninguno viene excluido de esta condición personal aunque de modos diversos, en aspectos parciales de la misión de Jesús, ninguno puede hacer todo, ninguno puede abarcar el todo de Jesús, estas dimensiones parciales son participaciones a la misión universal de Cristo.

Hay un verdadero principio de participación de diversificaciones de funciones de esta gramática en la que cada uno llega a estar plenamente identificado, así la antropología protológica se encuentra insertada en la Cristología. Se encuentra en este ámbito cristológico, dejando espacio a la libertad de cada uno, por esto Balthasar dice que la "analogía entis", llega a ser "analogía libertatis". La libertad fundante de Dios que deja espacio a la libertad humana, en el llegar a ser analogía de libertad, llega a ser analogía de caridad, porque esta libertad se realiza en el amor. No sólo cosmológicamente es "analogía entis", relación semejanza, más grande que semejanza entre lo que existe y Dios. Sino en este marco de analogía de libertad, semejanza en la mayor desemejanza de la libertad humana. Analogía de la caridad, espacio de la caridad en Cristo que es principio real, de esta dimensión de las funciones, reprendiendo la noción patrística: imagen y semejanza. Imagen como algo que tiene el hombre desde el inicio. Imagen no es sólo un fundamento sobre el cual se edifica de otro modo la semejanza. La imagen es el hombre creado, como el sujeto creado que él es, en el amor divino el Dios trino, recibe como don, como gracia, su verdadera determinación, y nos encontramos de nuevo con el concepto de la determinación que encontrábamos ya en Kasper.

La imagen y semejanza no son dos cosas extrínsecas entre ellas, sino que están en relación mutua, creación y salvación no son dos cosas simplemente puestas juntas, el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, significa que este hombre concreto debe recibir en la des-semejanza la determinación, una determinación que se hace siempre en Cristo y sería, aquí aparece, el modo, el carisma concreto de como esta personalización acontece, tenemos la noción de deteminación que llega a ser personal, La propia participación a la misión universal de Jesús. No interpretamos mal a Balthasar si decimos que la imagen es común a todos, la semejanza siendo fundamentalmente común a todos, porque en todos sería participación de Jesús, es diversa en cuanto esta participación es diversa en cada uno de nosotros, en cuanto esta vocación concreta es personalizante, forma nuestra irrepetibilidad, pero esto no en contradicción, sino no sólo en relación

extrínseca con la imagen sino como desarrollo armónico de lo que ya se encuentra en la imagen no como simple determinación extrínseca, sino relación entre imagen y similitud, entre el ser espiritual y subjetivo que el hombre es y esta personalización que él recibe gratuitamente del amor trino, a la participación a la misión fundante universal de Cristo del modo como decíamos antes, no exclusivo sino inclusivo, en el cual la verdadera colaboración humana ejercita una función no algo sin más aparente.

RESUMEN CONCLUSIVO:

Sentido pleno de la palabra persona que hemos estudiado, según este primer sentido, el hombre es un ser espiritual, esto viene reconocido, pero no sólo esto sino que a esto hay que añadir la riqueza plena del término. ¿Cuando aparece aquí la plena personalización, la plena cualidad personal?. Cuando el sujeto espiritual se identifica con la misión, cuando recibe la misión de Cristo. Esto ocurre sobre todo en la Iglesia, comunidad interpersonal por excelencia, pero no se puede excluir que esto ocurra también fuera, porque el ámbito de Cristo no conoce fronteras y por lo tanto también fuera de este ámbito que es la Iglesia, se encuentra el ámbito de la Iglesia. Todos son personalizados, no negativamente redimidos, en cuanto liberados del pecado. Parece que esta personalización él la pone en relación con la semejanza, con la plena configuración según Cristo que tiene como fundamento la imagen, dada en la creación, y entre esta imagen y semejanza hay una relación intrínseca, no solo yuxtaposición o relación extrínseca.

Dios realmente ha creado a los hombres para poderlos personalizar en Cristo, él no tiene ningún interés para crear, sino para personalizar. Crea para personalizar, crea al sujeto espiritual en vista a esta misión personalizante, la creación para la salvación, la creación insertada en el ámbito de la salvación, en la verdadera cooperación humana.

Después de haber hablado de la preexistencia de Cristo, de la predestinación de Cristo según Pablo, viene el tercer punto mediación universal de Jesús en la creación, en relación con la preexistencia, con la predestinación. Si la predestinación, viene dicha de Jesús en el N.T. y cuando digo Jesús subrayamos el Hijo encarnado . Si la preexistencia viene afirmada de este Jesús, este Jesús, no la preexistencia de la encarnación, sino de Jesús, aquel que preexiste es el que vendrá, el que tiene esa predestinación de Dios desde el inicio, es el que se encarnará. Coherentemente con este principio aquel del que se dice que es el mediador universal de la creación es también el encarnado. Y aquí la base exegética es sólida. Ninguno hoy seguiría la interpretación Alejandrina del Dios invisible. La imagen del Hijo primogénito como referida al logos preexistente. Ninguno seguiría hoy esta linea.

Pablo se refiere a Jesús encarnado, no pone entre paréntesis a Jesús, la mediación de la creación no es sólo del Logos es de Jesús, si es así la mediación universal no sólo del

Logos sino de Cristo, del encarnado, dice que todos las cosas a causa de esta creación podrían ser creadas mediante Cristo, que llamamos en visión de la plenitud en el segundo adan, la mediación del Cristo encarnado afirma esto, que la creación llega a la plenitud en el segundo Adan, esto vale sobre todo para el hombre, y esto claro se ve sólo en la aparición de Jesús, en la certeza de que Jesús lleva a término su misión. Pero él es esta plenitud, este plenificador, el que lleva la plenitud a causa de su ser creador, y aquí vemos como Balthasar reprende la idea de Pannenberg que hace una semana estudiamos, recordamos que dijimos que Dios creador no puede no poner en el interior de su obra su diseño, sino no sería el verdadero creador, por lo tanto desde el primer momento hay esta dimesión de disegno cristológica en el hombre, inserto en ello.

Balthasar afirma lo mismo pero desde otra perspectiva. No simplemente desde la perspectiva de Dios creador sino de la perspectiva de Jesús mediador, por lo tanto, quien se inserta en la creación es Jesús mismo como mediador de la creación, sólo como creador puede llevar la creación a cumplimiento. Ninguna otra instancia sino su función de creador lo puede insertar en la plenitud. ¿Cual es la razón? La razón es que si no es así no podría hacer la plenitud desde el interior sino simplemente pondría un sello desde fuera a aquello que viene creado, sino hay esta correspondencia entre salvación y creación, Jesús solamente pondría un sello a algo que ha venido desde fuera, desde otra instancia. Jesús es el plenificador, solo como creador, lleva a la plenitud al mundo en cuanto es mediador, todo ha sido creado por el Padre mediante Jesús. Sólo desde este punto de vista Jesús puede llevar las cosas a término sólo en cuanto creador, en cuanto mediador, sólo así el sello no viene de fuera. No podemos caer en la reducción cristológica que ve la realidad creada sólo fundada en una realidad de gracia y redención "previa". En Dios no hay ni antes ni después. El afirma rápidamente en nosotros sí hay antes y después. Nosotros siendo conscientes de la impropiedad debemos decir que la finalidad de la primera intención es lo que primero en orden a la función pero lo último en orden a la ejecución. Lo que yo quiero hacer es lo que tengo en la cabeza, pero es lo último que se realiza lo otro son medios, entonces es lo primero en el orden de función y lo último en orden de ejecución. Dios ha creado un sujeto natural no divino como posible receptor de la transición.

SINTESIS CONCLUSIVA:

Cristo se desvela, plenamente, a sí mismo al hombre; Jesús en la definición del hombre.

Un primer punto que es necesario establecer con claridad lo hemos visto en todos los autores más o menos acentuado, no hay otro hombre sino aquel que tiene en Cristo su destino, hay una unidad de diseño en Cristo, hay mucho de verdad en la visión de Rahner presentada en la segunda parte de nuestra exposición, por ejemplo sobre lo que quiere decir encarnación del Verbo. El hombre es aquel ser que surge cuando Dios quiere salir de sí mismo. Por lo tanto, la última definición del ser indefinible que es el hombre, viene dada de su vocación en Jesús. En Rahner ha cristalizado en un pensamiento muy coherente y muy rico la preocupación de los años cincuenta que también condividían profesores de la Gregoriana. ¿Qué quiere decir para la antropología y cristología cristiana que un hombre será el Hijo encarnado? la pregunta estaba ya puesta, se veía que esto no podía ser indiferente, esto ha encontrado respuesta en el pensamiento de Rahner en su segunda parte, ya que la primera fue criticada, pero la segunda fue mucho más clara, responde a esta pregunta, ¿qué es el hombre?.

El hombre es o surge cuando Dios decide expresarse en la realidad creatural. Es una definición de hombre que viene fundada cristológicamente. Viene fundadade un modo radicalmente cristológico esto no es una invención de Rahner.

Si recordamos los textos de Tertuliano e Ireneo sobre la diferencia entre imagen y semejanza veremos que es una linea muy fuerte. ¿Por qué esta linea?. Según el profesor porque el N.T. no aclara el problema de la relación protológica entre el hombre y Cristo. Aclara sólo la relación escatológica. No podemos hacer decir al N.T. lo que no dice, por tanto hay que reconocer que la relación protológica no viene explicitada, mientras que la relación escatológica sí. La relación escatológica es: nosotros estamos llamados a llevar la imagen del hombre celeste, como hemos llevado la imagen del hombre terrestre. A aquellos que Dios ha predestinado, los ha hecho y predestinado a ser imagen de su hijo para que sea primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29). La determinación cristológica en Cristo es clara, pero ahora se plantea la pregunta de Balthasar y de Pannenberg formulada por los dos de modos diversos, pero en el fondo es la misma.

Balthasar. ¿Esta determinación cristológica que es clara y se encuentra en el N.T. es algo extrínseco al diseño original o responde al diseño original?. Dios Jesús creador se ha insertado como creador en la plenitud, si no se inserta establece sólo un sello desde fuera. **Panneberg**: ¿Sería Dios realmente el creador si no hubiera podido poner su diseño en su obra, si permanece extrínseco en su obra?.

La pregunta se nos plantea a nosotros también y la respuesta es clara. O esta determinación escatológica responde a la protología o es algo de extrínseco al hombre.

Todos nosotros seguramente opinaremos esto, es posible que no, pero realmente según mi opinión, o esta plenitud en Cristo escatológica responde a la plenitud intrínseca del hombre o es un sello externo. Al profesor le parece más convincente, debe haber ya en la determinación creatural algo que lleva a esta plenitud, y por lo tanto la linea asiática, africana cuando Dios creaba pensaba en Dios encarnado, la prefiero. Aunque insistiendo, como hacía Pannenberg justamente, el camino que lleva del primer Adan al segundo no es un camino pacífico no es un camino lineal, está el pecado en el medio y esto es importante y lo tenemos que reprender, no es un camino lineal. Este segundo Adan es el segundo Adan en cuanto crucificado, en cuanto redentor, en cuanto que él vuelve a su puesto lo que el hombre ha cambiado y falsificado de su propio ser. Permanece esto como un elemento que no se debe olvidar, lo que no significa no tener esta unidad de diseño. Estas son las razones que apoyan la visión que tengo desde Ireneo, Tertuliano y retomadas por Rahner en la segunda parte. Jesús no es extrínseco al hombre en la creación sino lo es en la salvación.

Unidad por lo tanto de diseño. ¿Qué quiere decir esto?, significa novedad, novedad de Cristo, hemos visto que las críticas hechas a Rahner en su deducción trascendental. No entramos ahora si son justificadas o no en puntos concretos, tomamos esta dirección, este análisis trascendental, no se puede decir llegando al límite : "sé lo que es este salvador absoluto, pero no se cuando llegará ni quien será". Hay aquí un punto que es necesario reflexionar. No es verdad que Rahner diga que se pueden deducir los contenidos, pero a posteri quiere hacer ver la correspondencia. ¿Es Jesús la respuesta a mis preguntas o va más allá de mis preguntas?, una vez que lo encuentro veo que es respuesta a mis preguntas, y las supera. Parece que esa es una instancia que también usa Kasper, Balthasar, que debe ser insertada no podemos nunca subrayar suficientemente la novedad de Jesús. Por otro lado, como queremos tomar en serio lo que dice Panneberg sobre que no hay una linea pacífica entre el primer y segundo Adan. Estas preguntas son las preguntas del hombre también en el pecado. La reflexión trascendental está hecha por el hombre en el pecado. Esto nos permite lanzar una linea demasiado recta.

Segundo punto: novedad. La novedad de Jesús. Esta novedad viene expresada alguna vez en el N.T. y en los Padres, en Jesús se ha manifestado el diseño de Dios escondido desde la eternidad. En Jesús se ha manifestado lo que Dios sabía pero que los hombres no lo sabían, la unidad del diseño de Dios y la novedad de Cristo encuentran claramente una conciliación, una explicación unitaria en el N.T. no son cosas incompatibles. Dios lo quería desde el inicio pero no lo había revelado. Es el misterio escondido en Dios antes de la creación (Ef 3,9) en relación con (Ef 1,3 ss.). En El hemos estado elegidos antes de la creación del mundo. Una unidad del diseño de Dios en Cristo

que es completamente compatible con un progreso en la revelación, con la novedad del conocimiento.

Ireneo en *Adversus haereses 5 y en Demonstratio E.* ha formulado así: "Desde el inicio se decía que el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios pero no se sabía que quería decir esta formulación". Desde el inicio se decía, la génesis lo decía, los hombres lo sabían pero esta afirmación permanecía sin contenido sólo con la aparición de Jesús esta afirmación genérica ha conseguido un contenido. Novedad de Cristo por tanto en relación a las espectativas. Novedad, que no quita para nada la unidad del diseño, que no quita para nada la determinación cristológica que se encuentra desde el inicio. Pero la novedad cristológica que se encuentra en el orden gnoseológico, la novedad de revelación no debe necesariamente indicar que el diseño de Dios no es cristocéntrico. Por lo tanto primer punto: unidad de diseño.

Tercer punto: consistencia del ser humano. La realidad creatural del hombre. Se ve rápidamente aquí que nos movemos en la respuesta católica a Bart. En la respuesta católica a este querer deducir de Jesús todo. Pero Jesús ha asumido la naturaleza humana. Ha asumido la realidad creatural. Esta es la grandeza de la verdad de la encarnación, él se ha hecho uno de nosotros, sin quitarnos el verdadero sentido de nuestro ser. Esta inclusividad de la que hemos hablado. Es verdad que todo está inserto en el orden de la salvación, pero es igualmente verdad que tal orden de la salvación no se deduce del orden creatural. Dios ha creado asumiendo y decíamos esto significa según Rahner la máxima unidad con Dios no es que desaparece sino que recibe la plenitud más grande. Jesús hombre perfecto, el hecho de definir al hombre a partir de Cristo no quita nada a nosotros, nos da a nosotros esta autonomía de la realidad creada, nos da a nosotros esta importancia de la libertad, Balthasar lo ha formulado así, en Cristo cada uno de nosotros es sí mismo. Y aquí es necesario al menos establecer los mínimos. Estos mínimos tienen que ser fuertemente mantenidos. Una consistencia creatural que se manifiesta en la capacidad de libertad que tiene el hombre, "analogía entis, analogía libertatis, analogía caritatis" decíamos hace un momento.

Si Dios es libre el hombre en cuanto está en analogía con él debe ser libre . (IV Concilio de Letrán) el ritmo del ser, en una gran semejanza, aunque también una gran des-semejanza y esto viene dicho porque Dios es creador y es creador en Cristo, es creador para darnos la capacidad de responder en Cristo. Esto es lo que funda la semejanza de la creación en Cristo, y por tanto la libertad, la autonomía humana, y por tanto la consistencia del ser creatural. En toda la polémica del Jansenismo en el 600, 700, 800 la posición de la Iglesia se define en este texto antibayano (Miguel du Bay) y se reprende contra los jansenistas: Denzinger 2308, *No todas las obras del pecador son pecados.*. Hay una consistencia creatural. Naturalmente no quiere decir que esto esté al margen de la gracia,

no tiene existencia fuera de la gracia, pero dentro tiene una consistencia propia, y por esto no todas las obras del pecador son pecado y por esto el hombre debe colaborar en la justificación permanece aquí una autonomía, el hombre no es sólo sujeto de corrupción después del pecado, la bondad creatural permanece, no a pesar de ser creado en Cristo, sino por haber sido creado en Cristo. La fe no es objeto de una deducción racional, pero tiene el momento de la racionalidad, no es irracional . Entre el racionalismo y el fideísmo hay un término medio, difícil tal vez para establecer positivamente todos los análisis de la fe, no vamos a entrar ahora en eso, pero nos hace ver que con todas las discusiones, con toda la dificultad para establecer el análisis fidei, podemos decir que entre racionalismo y fideísmo hay un camino medio. Esto quiere decir también autonomía, momento racional de la realidad creatural. Siendo el hombre creado en Cristo la realidad humana no viene simplemente definida por Cristo. Tantas cosas que nosotros descubrimos sobre el hombre son verdaderas, y por ser creado en Cristo cada uno de nosotros tiene su autonomía, como Jesús que es Dios y hombre y es perfecto hombre no a pesar de su divinidad sino a causa de su divinidad. Así el hombre es libre no a pesar de su creación en Cristo, sino a causa de la creación en Cristo. Libertad humana que puede llevar al hombre a la posibilidad de la perdición. aquí debemos ser cautos, con toda esperanza de que esta posibilidad no se realiza. Balthasar ha pasado los últimos años de su vida luchando en este sentido y antes de él y a lo mejor contemporáneamente a los primeros escritos de Balthasar lo había dicho Rahner. Una cosa es tener esta esperanza en esta salvación de todos y otra cosa es la banalidad de decir que el infierno no existe, que al final todo irá bien, afirmaciones banales e irresponsables teológicamente, que no quitan nada a esta esperanza de la victoria de Cristo pero si cada uno de nosotros tiene esta capacidad de elección libre esto puede llevar al límite a esta libertad de destruir la libertad propia en el no a Dios. Unidad de diseño definición del hombre a partir de Cristo consistencia del ser humano, y de la liberad humana no a pesar de, sino a causa de Cristo. Así la analogía entis que es analogía libertatis y analogía caritatis. Esto lo retoma muy bien Kasper.

Ultimo punto. La cristología como juicio último de la antropología. Por no ser un camino lineal entre el primer Adan y el segundo, por existir el pecado y la libertad humana es real, el hombre ha podido determinarse a sí mismo contra el diseño de Dios, contra su ser más profundo. La cristología, y por tanto el juicio, juicio que puede ser antes de nada porque el hombre es libre, hay materia de juicio, hay de que juzgar al hombre hay materia de este juicio, juicio discriminatorio a la luz de este amor de esta salvación. No quiere el mal, juicio que se funda en la libertad humana en la libertad del hombre, se funda en el hecho que el hombre ha estado creado a imagen de Jesús y para ser semejante a él también aquí podemos hacer la misma alternativa, es un juicio extrínseco o intrínseco. ¿Por qué Jesús puede juzgar? juzga las opciones libres, juzga desde fuera, es el juez que juzga las

opciones libres de las otras personas que no tienen ninguna relación con él, que aplica extrínsecamente una ley, es este el juicio de Jesús o es la verdad sobre el hombre que aparece en él. Jesús juzga al hombre, la cristología es juicio de la antropología no sólo porque el hombre es libre sino porque Cristo es el diseño último y primero, porque él es la determinación, porque el que se ha determinado contra Jesús se ha puesto en contradicción contra sí mismo, la dimensión de juicio en cierto sentido recoge los otros elementos, recoge los elementos de la novedad de Cristo. Recoge los elementos de la libertad humana, de la materia de este juicio, un juicio que tiene estas tres premisas previamente establecidas. Estos elementos no se cortan uno al otro, no se limitan, Podemos afirmar hasta el final la unidad de diseño, y podemos afirmar la libertad humana que no se opone a la gracia y por esto en Jesús aparece la unidad del hombre. Lo que siempre aparecía aparece en la discriminación en lo que es conforme al hombre y no conforme al Cristo, Jesús verdadero criterio del hombre que implica todas las realidades precedentes. Con esto podemos cerrar el punto tercero.

EL PROBLEMA DEL SOBRENATURAL

Se trata de una reflexión ulterior de este mismo problema. ¿Qué quiere decir la gratuidad de Cristo?, ¿la gratuidad de la encarnación?, ¿la consistencia de la realidad creatural que es don de Dios?.

En el fondo, ¿qué quiere decir que Jesús se ha hecho hombre?, ¿qué quiere decir esto para la definición del hombre?, ¿cómo ha iniciado la cuestión del sobrenatural en relación con el estado original, justicia original, pecado original y la pérdida de la justicia original después del pecado?.

BREVE INTRODUCCIÓN HISTÓRICA[63]

Pedro Lombardo. Cuando el hombre ha pecado ha perdido la gracia, cuando el hombre se ha opuesto a Dios ha perdido algo, y a su vez mantiene algo, este es el inicio de la reflexión explícita donde encontramos algunos elementos. Pero al inicio del medioevo la cuestión se pone en estos términos, esto se articula del modo siguiente todo lo que el hombre tiene lo tiene gratuitamente. Todos los bienes el hombre los tiene gratuitamente. Todo es gracia gratuita. Todo es gracia, también la creación, ahora bien hay una gracia más específica, el hombre la puede perder y no deja de ser hombre. Pedro Lombardo inicia así: una distinción entre dos órdenes de gratuidad y de gracia, la gracia en sentido genérico todo lo que Dios ha hecho y la gracia de modo específico la amistad del hombre con Dios que comporta la integridad, la inmortalidad, todo viene de la tradición ya precedente. No buscamos mucha precisión de conceptos es un orden de gratuidad. Hay diversas formas de gratuidad, Dios nos ha dado todo lo que tenemos. Todo esto en un orden unitario. Todo esto en un orden de gracia, no introducimos nada antes del 500 la idea de un orden pretenatural, se hace la distinción e inicia a explicarse la distinción que hay entre lo que el hombre ha perdido después del pecado y lo que ha mantenido en el pecado.

Todos desde Pedro Lombardo, Anselmo, no discuten el axioma Dios ha creado all hombre para sí mismo, no hay otra finalidad sino la visión beatífica y esto es el deseo del corazón humano. Citamos solo un texto de S.Buenaventura, antes de entrar en un estudio de Santo Tomás que nos ayudará a tratar una problemática que nos ha venido de él mismo *"El primer principio creador en su benevolencia, ha hecho el espíritu racional capaz de la felicidad eterna, el principio reparador como redentor ha reparado para la salvación esta capacidad que el pecado había hecho caduco y no se podía ejercitar a causa del pecado. La felicidad eterna consiste en la posesión del bien soberano este bien es Dios. Bien infinitamente superior al servicio humano más evidente, siempre don de gracia. Ningún hombre es digno de acceder a este bien soberano que trasciende los límites de la natura al menos que Dios en su condescendencia no eleve a este hombre por encima de sí mismo"* (Brevi Loquium 5, 1,3)

El problema del sobrenatural se expone de un modo explícito cuando se reflexiona sobre aquello que el hombre ha perdido tras el pecado original. Por tanto, ha sido el problema del estado original y la pérdida que ha sufrido el hombre con el pecado lo que ha suscitado esta problemática: ¿Qué es lo que pertenece a la naturaleza humana y que a

[63] En esta lección entregó un folio esquemático titulado "El problema del "sobrenatural".

pesar del pecado permanece? ¿Qué es lo que el hombre ha perdido y que estaba más allá de esta naturaleza y era lo que le perfeccionaba?... Todo esto se plantea siempre con la condición, al menos en la primera gran escolástica, de que no existe nada más que una finalidad en el hombre: la visión divina. Esta es la convicción general que no se discute. Un buen ejemplo lo tenemos en san Buenaventura quien afirma que no existe otra finalidad en el hombre que aquella de la visión, a la cual llega el hombre con la gracia y nunca sin ella.

Santo Tomás

El problema se expone de un modo quizás más racional con santo Tomás. Vamos a dedicar un tiempo al estudio de algunas ideas que son importantes para comprender el planteamiento fundamental de santo Tomás sobre este argumento. Esto es importante ya que en nuestro siglo se ha dado un redescubrimiento de santo Tomás que ha influido bastante en la reformulación de nuestro tema en los últimos tiempos.

Santo Tomás habla de lo que pertenece a la gracia. Este la distingue de aquello que al hombre es "debido. La idea de lo "debido" puede surgir por dos razones:

a) O bien algo es "debido" porque responde a un mérito. Así, por ejemplo, quien trabaja debe recibir el salario.

b) O bien, dice santo Tomás, puede existir otro tipo de "deuda", esto es, lo que pertenece a la condición de la naturaleza. Así, afirma santo Tomás, pertenece a la condición de la naturaleza humana que el hombre tenga razón y otras cosas de la naturaleza humana (manos, pies, etc). Esto responde a la condición de la naturaleza.

Todo lo que no responde ni al mérito ni a la naturaleza, que no es "debido" ni al mérito ni a la naturaleza es lo que santo Tomás llama "gratuito", es decir, en el sentido más estricto de la palabra lo que pertenece a la gracia.

Es claro que lo que el hombre recibe mediante la naturaleza es también gratuito. Ninguno de nosotros ha hecho algún mérito para existir, para tener una cabeza, unas manos o unos pies. También esto es gratuito, evidentemente. Sin embargo santo Tomás afirma que existe una exigencia, no de tipo jurídico, sino ontológica, como consecuencia del actuar de Dios. Es una exigencia ontológica, por la cual un hombre sin razón sería una privación, algo que no debería existir. Es cierto que Dios puede crear como quiera, puesto que Él es el Soberano y Señor, pero también es fiel a sí mismo. Por tanto, si Él decide crear aquel ser que nosotros llamamos hombre, por fidelidad a sí mismo le debe crear de un modo conveniente. No convendría a Dios que deseara crear un hombre pero no lo crease jamás. Si Dios se determina a crear algo, lo hace bien. En definitiva, existe esta exigencia ontológica, la cual, indudablemente, no viene de la criatura sino de Dios mismo.

Dios quiere, según su ordenación, a la cual es fiel, que a un determinado ser le corresponda un determinado fin. Con estas afirmaciónes de santo Tomás encontramos un progreso indudable en cuanto que se reflexiona de un modo más explícito sobre los diversos grados de gratuidad divina: gratuidad de la creación, gratuidad de la salvación.

Esta mayor comprensión dará lugar a un peligro, en el cual santo Tomás no caerá. Se comienza de un modo cada vez más consciente a trabajar con una idea del hombre en sí mismo, del hombre que podría encontrarse sin el don de la gracia 8 que por otra parte es lo más profundo que el hombre pueda tener). Se parte pues del hombre constituido por una naturaleza, y en un segundo momento viene la elevación al orden sobrenatural. esta finalidad última del hombre comienza a verse fuera de la definición del ser humano (este

es el peligro en el cual no cae santo Tomás); la visión de Dios no pertenece a la naturaleza humana, es gratuita; he aquí, pues, el peligro.

En resumen el progreso que se da en este tema es el haber visto el doble nivel de gratuidad. El peligro, en cambio, es que este doble nivel de gratuidad lleva a poner fuera de la definición del ser humano la concreta finalidad que Dios ha dado al hombre, y la reflexión se inicia a partir de una visión abstracta del hombre: lo que nosotros seríamos y que sin embargo no somos. "Si Dios no hubiese querido..." La teología comienza entonces a trabajar con los condicionales en lugar de partir desde los hechos.

Santo Tomás no ha caído en este peligro ya que tiene como idea fundamental que el hombre es "capax Dei", es decir, que el hombre no tiene otra finalidad que la visión de Dios, la cual responden al deseo de su naturaleza: "desiderium naturae videndi Deum" (el deseo de la naturaleza de ver a Dios). Este deseo es propio de la naturaleza racional, intelectual, en cambio la naturaleza animal no tiene posibilidad de este deseo.

Esta finalidad es la única que verdaderamente satisface lo que el hombre desea, es la única que puede satisfacer plenamente al ser humano.

Un texto importante de santo Tomás lo encontramos en la Summa Theologica, primera parte, cuestión 12, artículo primero. En este afirma que la felicidad última del hombre no puede consistir en otra cosa que en la operación más elevada. La felicidad última del hombre sólo puede consistir en la operación más elevada, aquella del intelecto, y, por tanto, si el intelecto creado no pudiese jamás ver a Dios (ver a Dios es la operación más elevada del intelecto creado), ocurriría dos cosas:

a) Que el intelecto creado no obtendría jamás la plena felicidad. Sin Dios, el hombre no alcanza la plenitud. Santo Tomás no lo dice explícitamente, pero parece un poco absurdo, ya que Dios crea las cosas para la plenitud; Dios no crea las cosas a mitad.
b) O bien tendríamos la otra posibilidad que santo Tomás rechaza radicalmente: obtendría la felicidad en algo distinto de Dios. Y esto, dice santo Tomás, está fuera de la fe (esto no se preocupa de justificarlo, ya que para él es evidentemente claro). Él considera que está fuera de la fe la afirmación de que el hombre pueda alcanzar la plenitud fuera de Dios. No tiene sentido.

Por tanto, para santo Tomás la única finalidad del hombre es la visión de Dios. Esto es para él totalmente claro. Esta visión de Dios es única finalidad humana y el deseo de la naturaleza, el cual no puede ser fustrado (al menos como principio). Esto último hace mostrar lo paradójico del ser humano. Paradoja y no contradicción. ¿Por qué paradoja? Por la sencilla razón de que esta finalidad, que el hombre desea y que es su única posible plenitud, sólo la puede alcanzar como un don. El hombre sólo puede llegar a ella de un modo gratuito. Jamás lo podrá conseguir con sus propias fuerzas. El hombre sólo puede alcanzar la plenitud como don, y no como una conquista. El hombre es "capax Dei", pero la naturaleza misma de esta finalidad, Dios mismo, hace que sólo pueda llegar a él como don. Es una finalidad que el hombre no puede adquirir por sí mismo. Es Dios, en cambio, quien debe acercarse al hombre. Esto no es contradictorio, ya que responde a la finalidad misma del hombre y al objeto de esta finalidad: Dios mismo. He aquí la paradoja.

Santo Tomás se queda aquí. En santo Tomás se nos muestra pues esta plenitud total que es Dios, que el hombre desea y que sólo puede alcanzarla gratuitamente. Y se pregunta santo Tomás. ¿No supone una imperfección el hecho de que el hombre sólo pueda llegar a la plenitud de un modo gratuito y no por sus propias fuerzas? ¿No es acaso el hombre más imperfecto que las otras naturalezas inferiores, las cuales alcanzan su propia finalidad con sus propios medios? Santo Tomás responde negativamente. Puesto

que Dios es el Sumo Bien, será siempre más perfecta y más sublime aquella naturaleza que puede llegar al Sumo Bien, que es "capax Dei", aunque para llegar necesite la ayuda externa de Dios mismo, que aquella naturaleza que jamás podrá llegar al Sumo Bien, que aquella naturaleza no racional que jamás podrá llegar a la plenitud suprema. El hombre tiene la capacidad de llegar a esta plenitud, y esto lo convierte en la naturaleza más perfecta. El hombre puede llegar a Dios, aunque para ello necesite de la ayuda de Dios mismo. Pero, ¿significa esto que Dios es tan sólo la respuesta al deseo que el hombre siente? Santo Tomás se da cuenta de que no. La vida eterna es un bien que excede la proporción de la naturaleza, va más allá del conocimiento y del deseo. ¿Significa esto que santo Tomás niega el deseo que ha afirmado antes? En opinión de Ladaria, no. Según L.F. Ladaria se pueden armonizar perfectamente estas diversas ideas de un modo muy consecuente. El hombre desea a Dios. Es verdad que el hombre no alcanza la plenitud sin Dios, pero esta visión divina va más allá de todo lo que el hombre de un modo explícito pueda desear. El cumplimiento va más allá del conocimiento que el hombre pueda tener sobre este deseo. No es que no pueda darse cuenta de que desea, sino que no se puede dar cuenta de hasta qué punto desea. No puede conocer cómo la realización va más allá del deseo: Deus semper maior. Por tanto, esta donación de Dios no es el simple resultado del deseo, como si hubiese una correspondencia, al contrario Dios siempre es una sobreabundancia. Dios va siempre más allá y de esto es bien consciente santo Tomás. No existe una correspondencia entre el deseo y el cumplimiento. El cumplimiento va siempre mucho más allá. Santo Tomás se apoya sobre todo en este texto famoso de 1 Cor 2,9: "Pero, según dice la Escritura: *El ojo no ha visto, el oído no ha oído, a nadie se le ocurrió pensar lo que Dios ha preparado para los que lo aman* (Is 64,3)". Dios está siempre más allá lo que nosotros nos podamos imaginar.

He aquí el equilibrio de santo Tomás, que ha sido sustancialmente el equilibrio del medioevo, de la gran escolástica. Como santo Tomás pensaba también san Buenaventura y Duns Escoto.

El Renacimiento

Con el inicio del Renacimiento y el descubrimiento del humanismo, se repropone de nuevo la cuestión. El hombre se descubre a sí mismo; Dios no viene negado, pero sin embargo el peligro del que mencionamos con santo Tomás se hace ya una realidad. Se desarrolla toda una antropología que se basa en lo que es el hombre en su naturaleza, en lo que sería el hombre sin esta llamada divina a la visión beatífica, en lo que sería el hombre si Dios no hubiese querido darle esta perfección gratuita.

Así ya Cayetano introduce esta distinción en el comentario al famosos pasaje de la Summa de santo Tomás. Es claro, dice, que nosotros deseamos esta visión de Dios, pero esto es un añadido. Esto se ve en el hecho de que hemos sido llamados al cielo; habiendo sido llamados por Dios a la gloria, nosotros la deseamos; pero si no hubiésemos sido llamados a esta gloria, entonces este deseo no existiría. Con esto se está haciendo camino el principio que más tarde se hará casi común en la teología católica: la naturaleza no desea más allá de sus fuerzas; el hombre no desea más allá de sus fuerzas. He aquí pues el intento de dar al hombre un estatuto claro en el mundo de las criaturas.

¿Qué es el hombre? El animal racional, compuesto de alma y cuerpo. La llamada de Dios entonces se ve directa o indirectamente como algo añadido, como algo que se superpone. De este modo, la relación entre Cristo y el hombre ya no es esencial. Es una relación impòrtante porque Dios lo ha querido claramente, responde a la voluntad positiva de Dios, pero se queda aquí.

En esta misma línea se encuentra F. Suárez, teólogo jesuita que tuvo un gran influjo. También él ha dicho que la naturaleza no desea más allá de sus propias fuerzas. Si en la naturaleza existiese este deseo de ver a Dios, este deseo sería una "velleitas".

Naturalmente ninguno duda que la única vocación del hombre existente sea la visión de Dios, pero se interpreta esto último como un añadido, en cierto sentido, a lo que el hombre es, a esta naturaleza del hombre considerada en sí misma y no en el conjunto de lo que Dios ha hecho (es decir, al margen de la historia salvífica).

Han contribuído en esta línea de la teología católica las tesis de Bayo. Según él, el hombre no podría nacer como nace actualmente, es decir, con la concupiscencia, con la mortalidad; el hombre no podría nacer así, puesto que sería indigno de Dios; por tanto, Dios estaba obligado a dar al hombre los bienes de la gracia.

Indudablemente esta postura es un extremo inaceptable, ya que los dones de la gracia son gratuitos, y se encuentran a un nivel superior al de la creación. Si se crea esta obligación divina, la gratuidad indudablemente desaparecería.

La lucha contra Bayo ha favorecido en gran manera la idea de la "naturaleza pura". Esta no es otra cosa que una hipótesis límite: Dios podría haber creado al hombre en la pura naturaleza. Pero, ¿en qué consistiría esta naturaleza pura? Sería el hombre sin la gracia, el hombre pecador (pues el hombre cuando peca sólo pierde los dones de la gracia, no los dones de su naturaleza).

Pero aquí surge una pequeña confusión: ¿Qué es un pecador? ¿Es uno que a dicho no a Dios, que lo llama personalmente? La noción teológica de pecado no tiene sentido en la hipótesis de la naturaleza pura. La noción teológica de pecado que nosotros conocemos es algo profundamente ligado a la situación histórico-salvífica del Dios que se revela en Jesucristo. Es muy insuficiente una noción de pecado como simple transgresión de una ley. Esto es muy pobre, pues no nos da la profundidad de la noción teológica del pecado como el rechazo de este amor que se manifiesta. Si no hacemos entrar esta dimensión en nuestra idea de pecado, tendremos tan sólo una noción filosófica, pero no alcanzaremos la profundidad de esta noción a la luz de la revelación. Los hombres han pecado porque no han aceptado a Jesús (esto es claro, por ejemplo, en Juan). Todo esto es un elemento determinante para la concepción cristiana.

En el intento por determinar el contenido de esta naturaleza pura se popularizó la frase: *tamquam spoliatus a nudo*. Es decir, la diferencia que existiría entre el hombre caído y el meramente natural sería la que hay entre el "despojado y el desnudo" (mientras el primero antes estaba vestido y después fue desnudado, el segundo siempre estuvo desnudo. Sin embargo en la situación actual la diferencia entre ambos es nula: ambos están desnudos).

El siglo XVI también ha conocido teólogos católicos importantes que han mantenido el deseo del hombre de ver a Dios (como por ejemplo Belarmino. Curiosamente dicen los estudiosos que el mismo Belarmino, que ha defendido este deseo del hombre de ver a Dios, ha sido el primero que, rechazándola, ha usado la expresión "naturaleza pura".

EL SIGLO XX

Henri de Lubac

El siglo XX se ha caracterizado incialmente por el descubrimiento de santo Tomás, por la vuelta al estudio directo de sus escritos y no al de sus comentadores. En un primer momento los estudios son históricos, lo cuales no crean grandes problemas. Es, sin embargo, al pasar de la historia a la reflexión sistemática, cuando surgen los problemas. Esto ocurrió, por ejemplo, en 1947 con el padre Henri De Lubac. En ese año publicó un libro titulado: "Surnaturel. Études historiques". El apartado de estudios históricos no creó ningún problema; lo que sí lo creó fue un epílogo de diez páginas que se encuentra al final de esta obra (en opinión del profesor vale la pena leerlas). Según Henri De Lubac, existe el deseo natural de ver a Dios, y esto es verdaderamente una exigencia del hombre. Él explica el sentido de esta exigencia. ¿Qué es exigencia en este caso? Dice él que es la exigencia del don, no de la posesión; es la exigencia de recibir un don, no de poseerlo. Existe pues un deseo divino en la criatura. Pero el hombre que desea no es el hombre que exige; es el hombre que desea el don, es el hombre que desea sólo lo que Dios puede dar, sólo lo que Dios puede cumplir y que va más allá de lo que el hombre desea; es el deseo de la grandeza de Dios; es el deseo de la plenitud que Dios muestra en el darse. El hombre no puede llegar por sí mismo a Dios, pero desea en el fondo sólo lo que como don puede alcanzar.

Hablamos pues de un deseo absoluto, de un deseo del don; deseo por la grandeza de Dios. Si nuestra naturaleza tiene este deseo es porque Dios lo ha puesto en nuestra naturaleza, y este mismo deseo es a la vez la respuesta de la naturaleza a su llamada. Este deseo no es, por tanto, algo autónomo, sino que es la respuesta a lo que Dios mismo ha puesto en nosotros.

El deseo natural, dice Henri De Lubac, es la acción permanente de Dios que crea la naturaleza. La ayuda de la gracia es la acción permanente de Dios que crea el orden moral, el orden del bien.

Estos dos órdenes, el orden natural y el orden moral, se encuentran siempre en el mismo mundo y por tanto podemos aplicar a este problema aquel principio antiguo que viene de san Agustín: cuando Dios da la recompensa a nuestros méritos, en realidad da la corona a su misma obra. Así, al darnos la plenitud de sí mismo, responde a su llamada. No es por tanto una exigencia autónoma. Puesto que Dios quiere darse, el hombre tiende hacia él. No es una exigencia que responda a nuestro gusto, sino que es algo que se impone; es Dios mismo quien quiere el deseo. Lo que ha puesto en nosotros es una exigencia divina. Nosotros no mandamos aquí, sino que obedecemos. Es una exigencia que el Creador ha insertado en nosotros. Es el resultado en nuestra naturaleza del hecho de que Dios nos ha creado para su gloria. Por tanto, el hombre debe desear a Dios[64].

En el 1950 surgió a la luz la encíclica de Pío XII "Humani generis". Un texto fundamental sobre la cuestión que estamos tratando se encuentra en DS 3891, en donde advierte de la negación de la gratuidad del orden sobrenatural por parte de quienes afirman que Dios no hubiera podido crear seres dotados de intelecto sin llamarlos y ordenarlos a la visión beatífica. No se daba aquí ningún nombre puesto que no se acusaba a ninguno en particular. Sin embargo más de uno ha visto en este texto una condena de Henri De Lubac. Esto, sin embargo, es una simple opinión. No ha habido ningún documento oficial en el

---

[64] Aquí acaba la primera parte de la clase. Comienza la segunda parte haciendo referencia a estas famosas diez páginas de Henri De Lubac. Son, en opinión de L. Ladaria, páginas profundad, de ningún modo banales, escritas por un gran teólogo. Algunos han leído en estas páginas una negación de la gratuidad de Dios. Es cierto, comenta L. Ladaria, que no son un prodigio de claridad, pero de ningún modo niegan la gratuidad del sobrenatural ni la gratuidad del don de Dios.

que se declarase la condenación de Henri De Lubac (es necesario que esto quede bien claro).

Con esta afirmación de Pío XII y el descubrimiento de santo Tomás, se abre el camino para una ulterior reflexión. Entramos ahora en la discusión católica posterior a 1950. En esta etapa podemos subrayar cuatro autores importantes: K. Rahner, J. Alfaro. H. De Lubac, y H.U. Von Balthasar.

K. Rahner

El primer autor que vamos a tratar será K. Rahner, cuyo pensamiento se ha sintetizado en el folio-esquema con las palabras "existencial sobrenatural". Es necesario comprender esta noción para saber cuál es el pensamiento de K. Rahner.

K. Rahner (como también H. De Lubac o J. Alfaro) criticará a la teología su extrincesismo. En ciertos autores se ha hecho realidad que la gracia, como elevación al orden sobrenatural, aparezca como algo extrínseco. Por tanto, era necesario regresar a la centralidad de esta noción: el hombre es llamado a la visión de Dios y, por tanto, esto no puede ser algo extrínseco, sino que debe responder a su ser más profundo.

Desde el punto de vista metodológico, surge en este momento la noción del "existencial sobrenatural", propuesta por K. Rahner.

A menudo la teología ha pensado que lo que el hombre experimenta de sí mismo, lo que es la vida normal de los hombres responde a la naturaleza pura. Si uno se levanta por la mañana, sale a trabajar, come o duerme, todo esto responde a la naturaleza. A esto K. Rahner hace una observación: si de hecho los hombres realmente existentes no tienen otra finalidad que Dios mismo, ¿está fuera de nuestro conocimiento esta vocación? ¿No entra para nada esta vocación en el modo en que experimentamos? K. Rahner afirma que indudablemente esto no puede ser así. Debe haber en nosotros también algún elemento, aunque no podamos identificarlo, de esta realidad sobrenatural que existe en nosotros. No es posible que esta llamada de Dios no tenga ninguna relevancia, no interese para nada.

De hecho nos encontramos en una situación en la que el orden sobrenatural es el único realmente existente. Esto debe tener un influjo sobre nuestra conciencia. Aunque no podamos identificarlo como tal, aunque está implícito, tiene un influjo sobre nuestra conciencia, sobre el modo de comprendernos y de comprender a los otros.

El hecho de que nos encontremos en un orden determinado por esta voluntad de Dios de llamarnos a la visión divina es lo que K. Rahner llama el "existencial sobrenatural". Dicho de otro modo, es la condición existencial en la que nos encontramos, la cual tiene un influjo en nuestro modo de ser, de pensar y actuar. Nos encontramos necesariamente en este existencial sobrenatural, de ahí que no podamos describir lo que es la naturaleza pura.

El punto de partida ha de ser el hombre como realmente es. Y justamente es en este hombre en donde existe una determinación fundamental que es el existencial sobrenatural. De hecho el hombre es llamado por Dios, y su opción moral se realiza en la aceptación o rechazo de Dios. El hombre jamás se podrá compreder fuera de este ámbito.

De todo esto se entiende que K. Rahner haga constantemente la distinción entre "esencia concreta" y la naturaleza. Él afirma que a la esencia concreta del hombre le pertenece como algo central, como un constitutivo ontológico la autocomunicación divina. K. Rahner no quiere entrar en discusiones sobre la naturaleza pura. Para evitar malentendidos, habla de la "esencia concreta". La palabra naturaleza es una noción abstracta: lo que el hombre sería. En cambio, a él sólo le interesa partir de la esencia concreta del hombre. Y a esta esencia concreta le pertenece como un constitutivo

absolutamente determinante el hecho de que está llamado a la visión de Dios. Esta ordenación es determinante de la esencia concreta, aunque podría no existir, ya que es gratuita. Sería una cosa realmente distinta si el hombre no tuviese esta finalidad sobrenatural. Por todo esto es necesario partir desde la esencia concreta, a la cual le pertenece esta finalidad hacia Dios, este deseo de ver a Dios, esta llamada de Dios hacia la plenitud en Él.

Otro punto importante que encontramos en K. Rahner es que la gracia viene definida a partir de sí misma, y no a partir de una hipotética naturaleza. ¿Qué quiere decir esto? A menudo, cuando se ha hablado de lo que es el sobrenatural, se ha dicho: lo natural es lo que pertenece a la naturaleza del hombre; lo sobrenatural es lo que se encuentra por encima de esta naturaleza del hombre. Si aceptamos esta definición, podemos pensar que volar es sobrenatural. El hombre por su naturaleza no puede volar, puesto que no tiene alas. Si las tuviera, esto sería sobrenatural (este sería el razonamiento de los que definen la gracia a partir de una hipotética naturaleza). Rápidamente de ve la confusión. K. Rahner, en cambio, afirma que lo sobrenatural es lo que hace referencia directa a Dios mismo que se comunica al hombre. Esto sería lo verdaderamente sobrenatural. Partir de lo que es nuestra naturaleza y pensar que cualquier añadido a la misma sería sobrenatural es una confusión terrible de conceptos. Por tanto, no debemos definir el sobrenatural partiendo de lo que sería la naturaleza, sino que debemos definir el sobrenatural por sí mismo. El sobrenatural se define por sí mismo, no a partir de una hipotética naturaleza.

¿Cuál es el primer deseo de Dios sobre nosotros? Su autocomunicación, su donación. Dios crea al hombre para que pueda recibir su amor como don y como gracia. Esta finalidad en el hombre es el elemento más profundo de su ser. Siendo la dimensión más profunda del ser humano, es sin embargo la más gratuita. Así lo entiende no sólo K. Rahner, sino también santo Tomás y toda la tradición patrística. He aquí pues la paradoja humana: lo que es más central en nosotros es a la vez lo más indebido, ya que el hombre es el ser llamado por Dios, el ser abierto a Dios, el ser que no puede alcanzar su fin si no es como don. Esto responde a la definición cristiana del hombre: es aquel que alcanza la plenitud más allá de sí mismo. Como Jesús, la esencia más central del hombre es la de estar dirigido hacia el Padre.

Esta es la esencia concreta del hombre. Se evita claramente la noción de "naturaleza". Pero, ¿en qué consistiría esta última?. K. Rahner afirma que el existencial sobrenatural constituye el centro del hombre realmente existente, es indebido y gratuito, y podría no existir en el hombre. Por tanto, es necesario aceptar como hipótesis límite que el hombre podría haber existido tan sólo en la naturaleza pura; Dios podría haber creado al hombre sin ordenarlo a la visión beatífica. Pero se pregunta K. Rahner: ¿Cómo sería el hombre en esta circunstancia? Y su respuesta es que no podemos hablar. Toda reflexión sobre el hombre tiene como elemento esencial las coordenadas en las cuales nos movemos, y en estas coordenadas se encuentra el existencial sobrenatural. De ahí que la naturaleza pura sería un concepto residual, que nosostros podemos construir mentalmente quitando lo que significa este existencial sobrenatural. Lo que permanecería sería este residuo de la naturaleza. Pero, ¿qué sería este residuo? K. Rahner no lo explica, siendo consecuente con sus principios. Si yo me experimento con esta dimensión sobrenatural, no puedo hacer una sustracción de tal modo que pueda más claramente saber en qué consistiría este residuo. Por tanto, no entramos en el desarrollo del contenido de este concepto residual. La idea de la naturaleza pura no es algo que nosotros podamos describir con un contenido concreto, sino que es tan sólo un concepto límite, una hipótesis límite para salvar la gratuidad de la situación actualmente presente, para salvar la gratuidad de la

llamada, la gratuidad de la elección del hombre a la visión beatífica. Es inútil pues intentar explicar lo que seríamos en esta naturaleza pura. Nosotros nos encontramos con este existencial sobrenatural, que no podemos quitarnos para determinar lo que sería este residuo.

Por tanto, el punto de partida no es la hipotética naturaleza, sino la esencia concreta, lo que nosotros somos de hecho. Al existencial sobrenatural se añade este concepto límite para salvar su gratuidad.

Todo esto sería el K. Rahner del primer artículo (cf. *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, en *Schriften zur Theologie* I, 323-345), que en opinión de L. Ladaria es el más interesante de los dos artículos que K. Rahner ha desarrollado sobre este punto. El primer artículo es mucho más profundo que el segundo. El segundo artículo (cf. *Natur und Gnade* en *Schriften* IV, 209-236) retoma algunas consideraciones del primer artículo e introduce un nuevo elemento: la noción de "espíritu"; espíritu como apertura, como aquella realidad humana que sólo encuentra en Dios su plenitud. Al espíritu humano le corresponde esta apertura. También aquí, consecuente con sus principios, hace alguna precisión. En realidad, afirma K. Rahner, no podemos estar nunca seguros de saber lo que es este espíritu nuestro, esta apertura a Dios, ya que es imposible que en nuestra introspección podamos trazar la frontera entre lo que corresponde al existencial sobrenatural y lo que corresponde a la naturaleza pura. Por tanto, si por una parte ve que la noción de espíritu humano puede ayudar a comprender el por qué el hombre se encuentra siempre insertado en esta apertura hacia Dios, por otra parte debe imponerse aquí un relativo escepticismo: el espíritu humano está abierto en cualquier hipótesis a Dios, pero las características de esta apertura en la hipótesis de la naturaleza pura no las puedo determinar, ya que en mi introspección no sé lo que se debe a esta hipotética naturaleza y lo que se debe a mi concreta determinación sobrenatural.

De toda esta exposición, ¿qué hay que tener como cosa esencial? En principio que el punto de partida es la esencia concreta, lo que el hombre es actualmente. El punto de partida no es pues la hipotética naturaleza pura. Los estudios sobre santo Tomás, el nuevo planteamiento de H. De Lubac han llevado a un cambio importante en la teología sobre esta cuestión: partir desde lo que realmente existe, desde el hombre realmente existente en su esencia concreta. Por razones de prudencia K. Rahner no habla de naturaleza, sino de esencia concreta. H. U. Von Balthasar hablará de naturaleza concreta, y reservará para esta hipotética naturaleza pura el nombre de naturaleza abstracta.

Debemos partir pues del hombre realmente existente, del hombre que viene determinado por su llamada a la vocación divina. La esencia concreta es un constitutivo determinante del ser humano, no es un añadido extrínseco, pero para salvar su gratuidad, para salvar la formulación de Pío XII (Dios podrís haber creado seres intelectuales sin ordenarlos a la visión beatífica) se recurre a la hipótesis de la naturaleza pura. k. Rahner afirma esto por convicción, no por una obediencia formal a Pío XII. Debemos como hipótesis límite afirmar que Dios podría haber creado al hombre sin esta orientación a la visión beatífica, aunque este residuo es imposible de determinar en sus contenidos concretos. He aquí la posición sustancialmente prudente de K. Rahner, que no renuncia a la idea de la naturaleza pura, pero que la usa como hipótesis límite. Esto último no es el punto de partida, sino en cierto sentido un punto de llegada, necesario para salvar la gratuidad, nada más. El eje de su teología viene dado por el hecho de que Dios nos quiere para él, y esto es lo que él lo expresa con la idea del existencial sobrenatural y en la idea de la esencia concreta. El ser llamados a la vocación divina no es algo añadido, no es algo secundario para el ser humano. Vemos pues cómo tanto en H. De Lubac como en K.

Rahner la dimensión sobrenatural aparece como algo perteneciente a la realidad más profunda del hombre realmente existente; no es por tanto algo marginal, como se podría pensar con el extrincesismo de los siglos precedentes.

J. Alfaro

Ha sido muy crítico con H. De Lubac. Ha aceptado sustancialmente la visión de K. Rahner, aunque en ciertos punto ha dado su propio contributo. De J. Alfaro tenemos dos artículos fundamentales: *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, en Gr 38 (1957), 5-50; *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia*, en *Cristología y antropología. Temas teológicos actualesi*, Madrid 1973, 227-243 (existe traducción italiana: *Il problema teologico della trascendenza e immanenza della grazia*, in *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi 1973, 256-397. Sobre esta traducción italiana subraya L. Ladaria que puede servir de gran ayuda ya que, a diferencia del original castellano, se ha puestoen los márgenes los tílulos que corresponderían a los temas que se están tratando).

En general estos dos artículos se pueden considerar como un conjunto. Es cierto, sin embargo, que existen algunas divergencias.

La primera divergencia (en el segundo artículo) es algo que sin duda ha sido un gran mérito del padre Alfaro: introducir el problema de la gratuidad del sobrenatural en el interior de la cristología. Tanto H. De Lubac como K. Rahner practicamente han desarrollado este punto sin una referencia explícita a Jesús. Por el contrario, J. Alfaro en el segundo artículo lo dice claramente: el problema de la gratuidad del sobrenatural es el problema de la gratuidad de la encarnación. Existe, por tanto, una relación intrínseca entre la divinización y la encarnación, entre la cristología y la gracia. He aquí el primer mérito de J. Alfaro.

Como lo títulos de sus artículos indican con claridad, él quiere ver, por una parte, la gratuidad y trascendencia de la gracia, y por otra parte, su profunda inmanencia, es decir, el hecho de que es una perfección intrínseca del hombre (el hecho de ser llamado a la visión de Dios perfecciona al hombre intrínsecamente). El retoma la tesis de santo Tomás sobre el deseo natural de ver a Dios. Retoma esta tesis para hacer ver por una parte la gratuidad, y por otra la inmanencia, como en un cierto sentido veíamos en santo Tomás. Retoma la posición de la patrística griega, ampliamente conocida, sobre la encarnación gratuita. Dios ha amado tanto al mundo que ha enviado a su Hijo, y esto es simple gratuidad.

La segunda posición de J. Alfaro es una precisión terminológica. El ve, como K. Rahner, la dificultad de usar el término sobrenatural. No es que el término se deba cambiar, sino que es necesario determinar el contenido. Sin embargo, el sobrenatural no es lo que está por encima de la naturaleza, sino lo que está más allá de la condición creatural, por tanto lo que es Dios mismo; distinción, por tanto, entre la dimensión divina y aquella creatural (un hombre que puede volar está por encima de la naturaleza humana, pero no por ello es divino. La condición de volar pèrtenece al orden creatural. Las alas no son divinas).

Estos son pues los dos contributos esenciales de J. Alfaro a este debate.

* La gracia en relación directa y no sólo accidental con la encarnación del Verbo, y por tanto, la gratuidad de la gracia está necesariamente relacionada con la gratuidad de la encarnación. Hablamos de la gratuidad de la gracia porque existe la gratuidad radical de la encarnación. Este es el punto primero. Esto es un mérito de Alfaro, porque en esta discusión el problema de Cristo, de la encarnación, de la cristología

se había prácticamente dejado aparte, y se discutía del sobrenatural y de la gracia sin referencia a Cristo. Se pensaba en una elevación genérica a la gracia sin necesidad estricta de hablar de la encarnación. Ha sido, por tanto, mérito de Alfaro, retomar la centralidad de Cristo, lo cual fue anticipado en algunos de los artículos de K. Rahner.

* El punto de referencia del sobrenatural no es lo que está por encima de la naturaleza, porque hay muchas cosas por encima de la naturaleza humana (como volar..), sino lo que es estrictamente divino o comunicación de Dios mismo al hombre. Por tanto es gracia aquello que va más allá de la condición creatural del hombre. Hay una clara frontera entre condición creatural y dimensión divina: todo lo que no es divino es creado, sólo Dios no es creado. Así, Alfaro afirma (en este punto no se puede no darle la razón) que más preciso que hablar de sobrenatural sería decir sobrecreatural.

Fijados estos dos puntos centrales, sigue adelante del modo siguiente. La gracia es trascendente porque es trascendente y gratuita la encarnación y porque es trascendente la divinización, que es consecuencia de la encarnación. Es trascendente la comunicación personal de Dios al hombre, es trascendente a la criatura todo aquello que va más allá de este marco creatural. Hay que mostrar también cómo la gracia es profundamente inmanente al hombre y no sólo trascendente. Si nos preocupamos sólo de la trascendencia estamos en el problema de los siglos precedentes (gracia como algo extrínseco, como algo que no tiene una relación directa con lo que el hombre es en sí mismo). Hay que mostrar cómo la gracia trascendente es al mismo tiempo inmanente y responde a lo que el hombre es en lo más profundo de su ser. Para explicar esta inmanencia Alfaro retoma la tesis clásica tomista del "desiderium naturale videndi Deum", negada posteriormiente en la misma escuela tomista. Alfaro en su tesis doctoral hace un perfecto estudio histórico del sobrenatural desde santo Tomás y conoce perfectamente la evolución del tema. Alfaro al hablar de este "desiderium naturale.." parte de la noción de criatura intelectual y de la noción de espíritu finito, que son dos cosas idénticas. Siendo el hombre espiritual e intelectual no puede alcanzar su plenitud sino en Dios. Siendo criatura y finito el hombre no puede conseguir esta plenitud por sí mismo. Son estos brevemente los presupuestos de santo Tomás ya expuestos. "Espíritu" y "criatura intelectual" (acentuamos "intelectual") indican relación a Dios; "finitud" y "creaturalidad" indican no poder alcanzar a Dios con las propias fuerzas. Por sí misma la criatura intelectual no puede superar la tensión inherente a su condición: apertura universal y a Dios, al mismo tiempo que limitación y creaturalidad. Por lo tanto, aun deseando la visión de Dios la criatura intelectual no puede alcanzarlo por sí misma. Se encontraría siempre en una ley de progreso, no podría nunca alcanzar la plena satisfacción. Esta satisfacción la puede lograr sólo si Dios gratuitamente viene a ella, si Dios gratuitamente da cumplimiento a este deseo. Así, en su condición de espíritu el hombre lleva en sí mismo la apertura radical a su plenitud definitiva en Dios. La ordenación a Dios es esencial al hombre y algo absolutamente profundo en su ser.

Este deseo lleva al hombre a tener como única plenitud a Dios, pero esta plenitud no puede ser alcanzada con las solas fuerzas humanas. Este deseo tiene además otra característica, es lo que hace a la criatura capaz del bien finito. La ordenación al bien infinito, a Dios, hace al hombre capaz del bien finito. Así, según Alfaro, si el hombre va tras el bien finito y lo puede alcanzar con sus propias fuerzas es porque tiene un dinamismo hacia el bien infinito. Este dinamismo hacia lo infinito es lo que determina la capacidad del hombre para conseguir los concretos bienes finitos. Por esto, el deseo de ver a Dios es algo inherente al dinamismo humano, no es por tanto condicionado, en cuanto es

la norma de la actividad espiritual, sino necesario: el hombre sin este deseo de ver a Dios no podría ni alcanzar el bien finito. Pero es, sin embargo, condicionado en relación al cumplimiento último, a la consecución del bien infinito. Aquí está la gran preocupación de Alfaro. Así como esta consecución del bien infinito debe ser gratuita, porque estamos en la trascendencia, el hombre o espíritu finito debe ser inteligible, no un ser absurdo, incluso sin haber alcanzado este fin último de la visión de Dios. El dinamismo del espíritu humano es como tendencia ilimitado, Dios es la cosa primera en la aspirtación natural del hombre, el hombre no puede lograr una finalización si no es en Dios, pero como este deseo de Dios lleva al hombre a la consecución de los bienes finitos, el hombre sin llegar a esta visión de Dios es inteligible. Una naturaleza intelectual, según Alfaro, no alcanza la plenitud si no es en Dios, pero al mismo tiempo puede tener un sentido o inteligibilidad al margen o sin alcanzar la visión de Dios. ¿Cúal sería esta inteligibilidad?. Sería un progreso o superación indefinida, sería un continuo crecimiento, sería permanecer siempre en esta cierta antinomia: de una parte deseo de Dios, y de otra crecimiento siempre mayor sin alcanzar el fin que sólo Dios mismo puede dar. Así, el hombre en el estado natural sería un ser en continuo perfeccionamiento, pero no estaría nunca completamente finalizado al no alcanzar nunca el fin último de su deseo.

Por todo esto se ve la inmanencia y la trascendencia. Trascendencia: el hombre sólo puede llegar a Dios si Dios mismo llega a él, el hombre no puede conquistar por la fuerza la visión de Dios. Pero si Dios libremente en la encarnación de Jesús le da la posibilidad de divinización o visión beatífica, esto no es algo exterior o extrínseco al ser humano, sino que es la perfección de su deseo más íntimo como criatura intelectual o espíritu finito. Así, según Alfaro, se llega a una inteligibilidad del hombre incluso sin esta ordenación, sin caer en una doble finalización. El hombre en este hipotético estado de naturaleza pura no estaría nunca plenamente finalizado, pero no sería un absurdo, sino un ser con propia inteligibilidad siempre orientado hacia el progreso. Alfaro no lo dice, pero es evidente por el contexto que presupone una inmortalidad natural del alma humana. Es evidente que este progreso indefinido e ilimitado se puede sólo predicar a partir de la noción de un hombre inmortal. Alfaro en el segundo de los artículos mencionados dice con mucha prudencia que llegando a este punto no se puede precisar el modo o el grado de felicidad o plenitud que el hombre alcanzaría con el dinamismo natural de su espíritu. Alfaro no va más allá por prudencia y porque al no existir elementos de juicio es mejor callar.

Resumiendo. Esta es la explicación de Alfaro. De una parte trascendencia: sólo por gracia el hombre puede alcanzar este don que viene de la encarnación. Y de otra parte inmanencia: sólo en Dios el hombre es plenamente finalizable y finalizado, sin existir otra posible finalización del espíritu finito no existe. Además hay que afirmar la inteligibilidad del hombre incluso en la hipótesis de no elevación (siguiendo la terminología tradicional) porque sólo si este ser es iinteligible se puede afirmar la gratuidad de aquello que va más allá. Después haré una síntesis y daré mi juicio sobre el autor. No lo hago ahora. Sólo quiero hacer ver ahora una cosa: por una parte en Alfaro es muy evidente que sólo en Dios y en Cristo el hombre alcanza la plenitud, así un elemento de definición cristológica del hombre existe indudablemente, por otra parte su preocupación de encontrar este núcleo de inteligibilidad del ser intelectual en cada hipótesis sea que exista o no esta llamada a la visión de Dios, lo hace trabajar con una idea del hombre en la cual no entra su finalización concreta. Así su propósito vale tanto para la situación actual como para la hipótesis de la no elevación. Si por ejemplo Rahner insistía mucho sobre la esencia concreta del hombre, Alfaro cambia un poco el vocabulario. Habla de esta existencia concreta, pero no de la

esencia concreta. Si Rahner hablaba del concepto residuo que no podemos definir, Alfaro acepta también la idea del concepto residual, pero mantiene que si por una parte no podemos definir exactamente las fronteras de este residuo, no deja de remarcar constantemente que hay que considerar las condiciones de inteligibilidad del hombre en su dimensión constituvia de espiritualidad finita, y en su relación fundamental con Dios, con los demás y con el mundo. Por tanto, la espiritualidad finita como definición que vale para cada hipótesis, espiritualidad finita que tiene el hombre ahora, pero que tendría también en el caso que Dios no quisiera darle su visión beatífica. Según esto, la finalización última no entra en la definición del hombre, el hombre es inteligible en las dos hipótesis. En la hipótesis de la llamada naturaleza pura esta inteligibilidad existente no alcanzaría la plenitud porque el hombre se movería siempre en la tensión entre su finitud y la infinitud de su deseo, de la única realidad que lo puede finalizar, es decir, Dios mismo. Aquí está la paradoja humana. La inteligibilidad del hombre en la naturaleza pura es condición, según Alfaro, para garantizar la gratuidad y, al mismo tiempo, la inmanencia, la perfección intrínseca del hombre en la gracia, y todo esto en la economía de la encarnación. Así como es pensable un mundo sin encarnación (de otro modo la encarnación no sería gratuita), es igualmente pensable un hombre sin la gracia. Este hombre sin la gracia no sería nunca, sin embargo, un hombre plenificado o finalidado. No sería absurdo o inconsistente, sino que tendría un sentido, pero nunca un sentido pleno o de total realización.

Henri de Lubac

La posición de H. de Lubac es sutil y difícil de entender. Ahora expondré su pensamiento y al final haré una valoración crítica.

Hemos hablado ya anteriormente de H. de Lubac y de su libro de 1946. Después de la "Humani generis" de 1950 ("Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural, como quiera que opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica". Dz. 2318) H. de Lubac, después de algunos años de dificultad, en el año 1965 con una atmósfera eclesial cambiada vuelve sobre el tema, y las pocas páginas del año 1946 se convierten ahora en un grueso volumen de cerca de 300 páginas *"Le mystère du surnaturel"*.

H. de Lubac quiere explicar la gratuidad de la gracia y del sobrenatural sin hacer recurso a la hipótesis de la naturaleza pura. En este sentido se opone a los teólogos precedentes que marcaron fuertemente la división entre los dos órdenes natural y sobrenatural, y no se confronta al menos directamente con los teólogos que buscaron una renovación (por ejemplo, Rahner en este punto). La naturaleza, afirma, sí está siempre en relación con la esencia abstracta, el hombre, pero hay que revisar esta idea. La naturaleza de las cosas no hace referencia a una esencia abstracta, pero hace referencia a la voluntad concreta de Dios (de aquí la frase de Agustín en la "Ciudad de Dios", libro 21, capítulo 8: "La voluntad de un creador así de grande es la naturaleza de cualquier cosa"). Evidentemente Agustín y luego después H. de Lubac no hacen esta afirmación para mantener un simple voluntarismo divino (ya que una cosa es el voluntarismo y otra es la voluntad de Dios que responde a sí mismo y a su diseño: no es que Dios haga lo que quiera, sino que Dios hace lo que corresponde a su diseño. En este sentido hay que entender esta voluntad, y no en el sentido voluntarístico, que sería pobre). La voluntad de un creador así de grande es y constituye la naturaleza de las concretas cosas creadas. Así, no hay que buscar la naturaleza del hombre en una hipótesis abstracta, sino en la realidad presente, aunque es evidente que esta realidad presente es gratuita en un doble sentido: gratuidad del ser y gratuidad del ser destinado a Dios.

Según H. de Lubac, cuando Tomás habla de felicidad natural del hombre no hace referencia a una felicidad trascendente, a una inmortalidad natural, sino que hace referencia a la felicidad que el hombre puede alcanzar en este mundo. Esta es para Tomás la felicidad natural. Se podría encontrar alguna excepción en lo que Tomás dice sobre los niños en el limbo, pero son poquísimas afirmaciones. No se refiere Tomás a un hipotético mundo de almas inmortales sin la visión de Dios. Según él, en el deseo de asegurar la gratuidad se ha construido esta hipótesis de la naturaleza pura, que ha dado lugar a dos resultados: de una parte construir la idea de la naturaleza pura como un duplicado del orden realmente existente (hay que reconocer que esto es verdadero, afirma Ladaria), así se ha construido un duplicado de la finalidad del hombre realmente existente, del orden de gracia realmente querido por Dios. De este modo se ha explicado la naturaleza pura: felicidad natural, conocimiento natural de Dios, inmortalidad natural.. De otra parte, hay una separación radical: nosotros no podemos alcanzar a Dios sobrenaturalmente si él no viene, pero desde el punto de vista natural podemos tener una exigencia de Dios, una felicidad natural que nosostros merecemos naturalmente y que Dios naturalmente está obligado a darnos. Así, no sólo se ha hecho una separación, sino que se ha llegado a un divorcio. Por tanto, de una parte una gran confusión y de otra una gran separación. Gran confusión en cuanto se quieren ver los contenidos como un duplicado de lo que realmente existe, los contenidos naturales; y gran separación en cuanto que el nivel más bajo de este duplicado es algo que el hombre puede exigir como derecho dentro del orden de la naturaleza, al contrario del nivel sobrenatural que es gratuito. No sólo distinción sino divorcio, no sólo separación sino contradicción: yo, que sólo puedo llegar a Dios sobrenaturalmente por la gracia, tengo derecho sin embargo si soy bueno a recibir una cierta felicidad natural. Por lo tanto dos órdenes: uno de gratuidad que sería la gracia, y por debajo un orden de exigencia o de derecho que sería aquello que el hombre hace, alcanza o merece en este orden simplemente natural.

De frente a esta situación, afirma H. de Lubac que hay que fundamentar la gratuidad en el orden verdaderamente existente, y no en un orden hipotético. Aquí su pensamiento es sutil. El don gratuito no está en relación a otro orden, porque si por definición Dios hubiera creado un mundo sin Cristo y sin gracia los "hombres" que estarían allí no seríamos nosotros sino otros. Con frecuencia pensamos que la finalidad en Dios no es una dimensión de mi yo (la acción de Dios nos da el ser.. cuando decimos que Dios me ha dado el ser estamos ya presuponiendo un sujeto, pero este "me" es constituido por esta donación, no hay un sujeto previo.

El don del ser es algo que va más allá de los dones que nosotros recibimos, ya que estos presuponen nuestra existencia, y el don que nos hace Dios es propiamente esta existencia. No hay un ser preexistente a este don). H. de Lubac da un paso adelante y dice que en la teología común se afirma que Dios da una finalidad sobrenatural al ser humano ya existente, así parece que esta segunda gratuidad viene a un ser constituido. Aquí está el punto más difícil para comprender a H. de Lubac. El dice que esto vale como modo para entenderse, pero que este segundo momento de gratuidad es falso que presuponga ya mi ser. Esto es así porque la finalidad de la visión es tan inherente a mi yo que no puedo decir que sin esta visión yo sería yo. También esto pertenece a mi propia identidad, a mi ser más profunda.

Si se ha podido pensar que el ser humano es lo mismo con una finalidad o con otra, es porque en ciertos momentos de la historia se ha olvidado lo que quiere decir finalidad. Una finalidad no es algo accesorio, sino que la finalidad última de cada cosa determina el ser más profundo de esta realidad. Así, no es que yo sea constituido por la

creación y después me venga dada otra finalidad, sino que mi ser es constituido por estos dos elementos de gratuidad, ambos igualmente determinantes de mi ser. Yo soy lo que soy porque Dios me ha dado el ser y porque Dios me ha dado esta finalidad. No hay un yo preexistente ni al primer momento ni al segundo. La finalidad en Dios es tan determinante de mi ser como lo es el hecho de la creaturalidad. Dos dimensiones de don que están absolutamente relacionadas en mí y que son ambas constitutivas de mí mismo, y no sólo la primera como tantas veces se piensa. Así, la naturaleza pura no me dice que yo recibo el don gratuitamente, sino tan sólo que otro podría tal vez existir de otro modo. Pero esto no es una gratuidad real, ya que yo soy gracias a que esta segunda dimensión existe y pertenece a la definición de mi ser. Dos niveles de gratuidad que confluyen en la creación de mi persona.

H. de Lubac afirma que hay que llegar a una explicación que haga que el don de Dios sea real y gratuito para mí, no gratuito para otro. Debe ser gratuito para mí que soy constituido entre otras cosas también por esta vocación a la visión de Dios. La relación del hombre con Dios no es un elemento que viene sobre el hombre ya constituido, sino una dimensión esencial de la constitución del hombre. En este sentido debe ser gratuito para mí que tengo este deseo y no puedo no tenerlo, porque la llamada de Dios es constitutiva de mi ser. La confirmación de esto es que si yo no alcanzo este fin que es Dios, viene el infierno porque no existe una finalidad natural alternativa. Así, la gratuidad en relación a una hipotética naturaleza no es una verdadera gratuidad ya que este ser hipotético no soy yo. La gratuidad es la del don hecho a mí. Este es el presupuesto.

El destino no es algo que se añada sino algo ontológico. Los Padres y santo Tomás no han pensado en otros órdenes, sino que han pensado sólo en el orden realmente existente. Dios no puede en un cierto momento destinar a la visión un ser ya constituido, y por esto hay que decir que la gratuidad es algo que hace referencia a mí. Siempre don gratuito, don que no es objeto de una exigencia o de un derecho, sino que viene de la voluntad gratuita de Dios, pero que responde plenamente a eso que yo soy (no hay un ser previo a mi creación, como no hay un ser previo a esta finalidad). Por lo tanto, dos gratuidades, dos iniciativas divinas, doble don, doble libertad divina, pero todo confluye a crear aquello que yo soy. Y si la libertad de Dios al crear va orientada hacia la libertad de dar a Cristo, no quiere decir que la reclame. Dos ejemplos: la evolución cósmica que no tiene otro sentido que la aparición del hombre, pero la aparación del hombre no es un simple resultado de la evolución cósmica, sino que va más allá; otro ejemplo es el Antiguo Testamento que no tiene otra finalidad que la preparación de Cristo, pero del Antiguo Testamento no brota Cristo, hay una novedad. A semejante modo, aunque no cronológicamente como en estos ejemplos, la gratuidad de la creación no tiene otro sentido que la gratuidad de la gracia, pero esto no quiere decir que esta última no sea radicalmente nueva, como radicalmente nueva es la aparición del hombre en el cosmos o la aparición de Cristo en relación al Antiguo Testamento. Así pues, orientación hacia esta gracia, pero no necesidad o exigencia.

Sólo la gracia lleva a ella misma. Hay, de este modo, una doble creación: en el ser y en la gracia, pero que confluyen en el único ser que nosotros somos. No hay partes o planos diversos y separados, todo confluye en nosotros y es igualmente determinante y constitutivo del ser de cada uno de nosotros. H. de Lubac cita una frase, pero no indica de dónde la toma: "Prius intenditur deiformis quam homo" (La primera intención es el ser deiforme antes que el ser humano). Dios no quiere crear un hombre, sino que quiere crear un ser deiforme. No está primero la humanidad y luego viene la deiformidad, sino que el diseño divino es la deiformidad. Esta deiformidad es la que funda la humanidad. El

hombre es imagen porque es llamado a la semejanza, según la distinción patrística ya conocida. Todo es don, don que determina nuestro ser. Aquí esta el hombre como paradoja, y tres capítulos de su libro los dedica a desarrollar esta idea: la paradoja que los gentiles han ignorado, la paradoja que el buen sentido ha negado y la paradoja que se supera en la fe.

* La paradoja que los gentiles han ignorado: la naturaleza. Los seres son siempre aquello que son, los seres están cerrados en sí mismos, la naturaleza es un concepto cerrado. De frente a esto H. de Lubac retomará la idea de Pascal: "El hombre no es hombre sino superándose", aunque no lo cita expresamente. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre, el último fin de la naturaleza racional va más allá de la naturaleza misma (santo Tomás). Esta es la paradoja que los gentiles han ignorado. El mundo pagano está cerrado en sí mismo, la naturaleza está cerrada en sí misma, el hombre está cerrado en sí mismo.
* La paradoja que el buen sentido teológico ha querido eliminar. El buen sentido teológico, dice H. de Lubac, es pensar que las soluciones teológicas están donde el espíritu reposa, pero esto no es buena teología ya que se trata de un falso reposo: en teología no se puede nunca reposar, no se puede nunca llegar a una solución porque el misterio de Dios es siempre más grande. Esta teología que desde el Renacimiento hasta hoy ha querido negar el deseo natural de ver a Dios, es para H. de Lubac la paradoja que el buen sentido teológico ha eliminado diciendo que el hombre tiene una única finalidad como criatura, y así tiene plenitud de sentido en su orden natural. El buen sentido quiere ignorar la paradoja por motivos teológicos, queriendo llegar a soluciones de "descanso".
* La paradoja que viene superada en la fe. Sólo por la fe sabemos que el hombre va más allá de sí mismo, que la vocación profunda del hombre es ser hijo de Dios en Cristo. Cita a Clemente alejandrino: "Los paganos no habiendo conocido a Jesús no se han conocido a sí mismos". Aquello que Tomás rechazaba, este "descanso" del hombre que encuentra la satisfacción en sí mismo, es lo que el buen sentido teológico ha querido imponer. Por tanto, hay que ir más allá de este buen sentido. Esta es la paradoja de la fe. Es la síntesis difícil, que antes de mostrarse como enriquecedora aparece como antinómica. La solución fácil es siempre más atractiva, más fácil de entender. Pero la teología católica se ha caracterizado siempre no por el "aut, aut", sino por el "et, et" que es el camino más difícil por ser el camino de síntesis. Por tanto con Tomas hay que afirmar el deseo de ver a Dios, deseo que sólo Dios puede cumplir. El hombre no puede vivir sino de la visión de Dios, el hombre vive sólo si ve a Dios, quien hace vivir al hombre es la visión de Dios. H. de Lubac cita a Ireneo: "vita hominis visio Dei". Ireneo no pensaba que el hombre siendo inmortal ve a Dios, sino todo lo contrario, viendo a Dios el hombre se hace inmortal, donde la inmortalidad hace referencia a la comunicación al hombre de la vida divina, que es la única inmortal. Lo otro no sería más que una vida que dura siempre, pero no un verdadera inmortalidad o etrenidad que pertenece sólo a Dios. Así pues, es la visión la que hace inmortal y no al revés.

Hay, por tanto, una precedencia divina que se manifiesta en esta llamada al sobrenatural que es don absoluto. Sólo quien ve a Dios ve, y esta visión es don radical. Esta es la paradoja que hay que aceptar. H. de Lubac se detiene aquí, pero añade algún capítulo de crítica a esta visión que no es exclusiva de Alfaro, sino compartida por muchos otros. Alfaro decía que el espíritu finito sin la finalización en Dios se encontraría

en un crecimiento ilimitado. Esto no es exclusivo del pensamiento de Alfaro. H. de Lubac reacciona muy fuertemente contra esta idea por dos motivos:

1) ¿Qué quiere decir un progreso infinito?. Para H. de Lubac quien habla de este progreso toma como punto de referencia el punto de partida, pero ¿hacia qué cosa se progresa?. Por definición Dios es inalcanzable, entonces ¿hacia qué se progresa?. Se va lejos del punto de partida, pero no se acerca a ningún punto de llegada. Siendo Dios inalcanzable, si este progreso es un inicio de posesión se ve la contradicción, ya que cuando se habla de posesión se ha llegado ya a aquello que es estrictamente sobrenatural. ¿Un progreso hacia qué?. Si hago un viaje es porque me acerco al punto de llegada y no porque me alejo del punto de partida. Lo que determina el progreso es el punto de llegada, no el de partida. Si no hay punto de llegada (y por definición no lo hay), si no se puede hablar de aproximación (ya que ésta implica la posesión) entonces cae la hipótesis. La finalidad sin fin es como el tejido de Penélope. Cuando llego debo comenzar porque no me acerco nunca. Es algo que no me da ningún progreso porque no me acerca al punto de llegada. Es un viaje sin destino, una finalidad sin fin.
2) Realmente esta idea del progreso indefinido en este conocimiento natural de Dios, que no es la visión, no es más que una versión en el campo de la naturaleza pura de aquello que los Padres y los grandes medievales han dicho sobre la visión de Dios. Si la teología de los últimos siglos ha tenido una visión estática de la visión de Dios, sabemos bien que esto no es la tradición más antigua de la Iglesia, que ha presentado siempre una visión enormemente dinámica de la vida eterna (Tomás, Agustín y los Padres precedentes como Ireneo, que afirmaba que Dios siempre tiene algo que enseñar al hombre, también en la visión en la que siempre se profundiza más). Esto que era evidente para los Padres se ha cambiado de clave, y se ha trasformado en un progreso fuera de la visión. Así pues, históricamente esta idea del progreso ha cambiado de binario: se ha colocado en el binario natural aquello que había sido dicho en el binario estrictamente sobrenatural.

H. de Lubac cita un texto de san Bernardo que vale la pena considerar: "Tal vez la plenitud de la alegría es la plenitud del deseo". Es como el aceite sobre la llama, la consumación de la gloria no apaga el deseo sino que lo enciende. La visión de Dios suscita el deseo de la visión más profunda, Dios es siempre más grande. Por lo tanto, no es que la visión paralice al hombre, apague el deseo, sino que suscita todavía más el deseo. El dinamismo es evidente en el ámbito de la visión, de la finalidad estrictamente sobrenatural del hombre. Allí se encuentra este progreso en la posesión y en la visión, porque Dios no será nunca perfectamente conocido aunque sea poseído. Es una visión profundamente dinámica de la vida eterna. Aquí sí que el progreso tiene sentido, mientras que no lo tiene en el llamado ámbito natural, ya que el abismo entre creador y criatura en esta hipótesis natural no se salva, a diferencia del sobrenatural donde el abismo queda salvado ya que el hombre es divinizado. Estas son las dos razones que H. de Lubac tiene para no aceptar este progreso indefinido en la hipótesis natural.

Hasta aquí H. de Lubac. Vale la pena leer este autor con atención, aunque no todo sea claro en él. De todos modos, es mucho más rico de lo que sobre él dice normalmente la crítica común: que niega la gratuidad del sobrenatural. H. de Lubac es suficientemente profundo y conoce demasiado bien la tradición como para caer en ciertas exageraciones.

H. U. Von Balthasar

Solamente una breve alusión a la posición de este autor, en relación tanto a su libro sobre K. Barth, como al artículo aparecido posteriormente en ZKTh 75 (1953) "La noción teológica de la naturaleza".

Von Balthasar tiene esta gran intuición antes que Alfaro: la naturaleza debe también definirse formalmente, no materialmente. Es aquella realidad creatural que hace que en todas las visicitudes de la historia de la salvación yo permanezca verdaderamente el mismo, sea en el pecado que en la gracia. Es aquel componente que lógicamente viene presupuesto (no se quiere decir cronológicamente), que permanece en todos los matices históricos, y que permanece siempre en el orden de la gracia y que lógicamente es presupuesto para que pueda Dios comunicar al hombre la vida divina. Esta es la naturaleza, la condición creatural. Concepto formal de nuevo y no de contenidos. Aquí von Balthasar está cerca de Alfaro y de Rahner también. Este concepto es necesario para hacer reconocer la realidad creatural y la gratuidad de la gracia, pero el punto de partida debe ser Cristo, ya que es la causa ejemplar, la finalidad de la creación que alcanza la naturaleza en su ser más íntimo, sin pertenecer a esta constitución creatural. La naturaleza no está cerrada a la gracia, la gracia no es un accidente, sino algo que nos da el ser concreto que somos. Hay una posibilidad de una naturaleza sin gracia, que viene llamada por von Balthasar "naturaleza abstracta". Con frecuencia se piensa en una sola posibilidad de existencia de este ser intelectual sin la gracia, pero hay infinitas posibilidades. Quitemos de aquello que es el hombre la gracia y no se podría determinar ya el destino último de este hombre porque habría infinitas posibilidades. Es, por tanto, un concepto abstracto, aunque necesario. No puede ser nunca el punto de partida de una reflexión porque, entre otras cosas, las posibilidades son infinitas.

Para von Balthasar es evidente que el hombre, constituido como es ahora, tiene necesidad de Dios y tiene el deseo natural de Dios. Esto no se puede negar con todos estos presupuestos. Pero el se pregunta si en otro orden existiría este deseo natural, y responde que no. Primero porque la pregunta no tiene sentido ya que las posibilidades de este otro orden serían infinitas, y también porque esto no es más que una herencia de siglos de platonismo. A Ladaria le parece más razonable permanecer en el escepticismo (si no hay posibilidad de decir sí, tampoco la hay de decir no). Von Balthasar, colocándose en esta hipótesis de la naturaleza abstracta, prefiere primero la abstención, pero si viene obligado a responder, entonces su respuesta es negativa.

Este es el panorama. Sin duda alguna, en los últimos tiempos se ha produciso un progreso positivo en cuanto al nuevo redescubrimiento del deseo natural de Dios, del que hablaba ya santo Tomás. El hombre desea la visión de Dios. Con la distinción que santo Tomás no había hecho todavía (porque ha considerado al hombre en el orden existente y no ha pensado en una naturaleza abstracta), con esta distinción introducida posteriormente el hombre es aquel ser, animal racional, espíritu finito y criatura intelectual, que tendría también su propio sentido sin esta elevación, ya que es gratuita. De frente a estos se encuentran las reacciones de estos grandes autores con diferencias de matices, pero con una idea que central: recuperar el punto de partida. No aquello que el hombre podría ser, sino lo que el hombre es. Esta es la naturaleza creada por Dios y no otra. Por tanto, sin negar que estas hipótesis puedan ser útiles, son siempres secundarias y no pueden ser nunca un punto de partida.

En este sentido se observa la misma configuración de santo Tomás, aunque en cierto modo sobrepasada, porque santo Tomás no creó la hipótesis de la naturaleza pura,

sino que se movía en el orden concreto. De este modo su pensamiento ha sido sin duda un catalizador fundamental (sin el redescubrimiento de sus ideas todo este renovamento no se hubiera podido producir), pero al mismo tiempo sus límites en cierto sentido han sido sobrepasados, ya que ha sido releído después de una tradición donde la hipótesis de la naturaleza pura se ha desarrollada, releyéndose con presupuestos diversos de los que él tenía. Esto es evidente, sucede siempre así con cada rescubrimiento de un autor, que se redescubre en un cuadro diverso del que él tenía. Así, estamos en las aporías: ¿deseo natural también en el estado de naturaleza pura?, algunos dicen sí, y otros dicen que cómo se puede saber (von Balthasar), y otros dirán que esto no soy yo (H. de Lubac), porque lo que determina mi ser no es sólo la creaturalidad sino también la llamada, Dios me crea llamándome y me llama creándome. Son dos dimensiones que deben ser mantenidas, pero ambas son constitutivas de mi ser. Esta es la panorámica.

SINTESIS

Hago un intento de síntesis que, como siempre digo, propongo, pero no impongo. De todo esto que hemos visto, me parece que una cosa puede en estos momentos quedar clara: se parte del hombre existente, del hombre real, a cuya definición pertenece la llamada a la vocación de Dios, porque esto es la divinización que nos trae la encarnación de Cristo, que no es un fenómeno secundario. Es el gran proyecto de Dios, escondido, pero revelado en el momento de la plenitud de los tiempos, y que precede a la creación. Y esto independientemente del problema de la relación entre encarnación y pecado, aunque nosotros no podemos nunca eliminar el pecado de nuestra perspectiva, pero en Dios no hay ni antes ni después, y así, Dios previendo el pecado prevé también Jesús, y esto es el constitutivo y el centro de su diseño. No hay otra gracia sino Jesús y el don del Espíritu que es consecuencia de su encarnación. El hecho de que Dios nos dé su Hijo y su Espíritu es la gratuidad más grande. Desde este punto de vista hay que rebatir con Alfaro y von Balthasar las consecuencias antropológicas que llamamos gracias, que no son más que consecuencias o momentos secundarios a partir de la gracia "in persona" que es Jesús.. "de cuya plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia".

Primer punto, por tanto, gratuidad radical de la encarnación, pero al mismo tiempo la encarnación como centro del diseño de Dios (Jesús hombre perfecto). Así, si tomamos en serio hecho de la creación por Cristo y hacia Cristo, el evento Cristo no es sólo un evento gratuito, sino el fundamento de toda realidad, y esto vale especialmente para los hombres. Según Col Cristo es el primogénito de la creación y también el primogénito entre los muertos, y nosotros existimos para poder ser imágenes del Hijo, perfectamente configurados según su semejanza, hijos de Dios en él y con él. Aquí está la definición única, teológica y primaria del hombre, la que parte del diseño de Dios sobre nosotros. Otras definiciones (hablando teológicamente, no filosóficamente o psicológicamente) podrán ser válidas o útiles, pero serán siempre secundarias, si no todo lo dicho en el capítulo precedente sobre la centralidad de Cristo y sobre la relación cristología-antropología cae. Así pues, el elemento cristológico es un elemento fundamental. Definir al hombre en sí mismo al margen de esta economía de la encarnación no puede ser nunca un punto de partida. No hay una noción de hombre (referencia a H. de Lubac) previa a la concreta voluntad creadora y salvífica de Dios. El hombre es aquello que Dios ha querido hacer en el cumplimiento de sus designios. La voluntad de un creador así de grande constituye la naturaleza de toda cosa creada, y esto vale también para el hombre. Los antiguos Padres de la Iglesia no partían de la filosofía sino de la historia del salvación, y a partir de ésta han desarrollado su filosofía. De otro modo Cristo no sería el

Logos de la creación sino que queda sometido a un Logos ulterior, a una razón que va más allá de él. Y parece que con la revelación y los santos Padres en la mano esto es muy difícil de justificar. La razón última es Jesús, no hay un Logos superior al único Logos que es Cristo. El es el Logos. No hay, por tanto, un concepto o una definición anterior a la realidad. No hay un mundo de esencias puras. Es la teoría de la creación la que impide que se hable de ello, ya que hace referencia a aquello que ha sido el designio divino, a lo que Dios ha hecho y ha querido hacer.

Desde nuestro punto de vista un doble nivel de gratuidad es absolutamente necesario. Nosotros nos pensamos como existentes y después como objeto de la gracia. Es inevitable este modo de pensar, igual que cuando pensamos en un mundo existente al cual después ha venido Cristo, pero hay que hacer un esfuerzo para corregir estas representaciones inevitables y legítimas. La creación no tiene otro sentido que hacer posible la venida de Jesús para la comunicación de la vida divina a la criatura. Lo primero en el diseño de Dios es nuestra deiformidad, que constituye la plenitud de nuestra humanidad. La humanidad está en función de la deiformidad y no al revés.

======ooooooooooo======

Retomamos nuestro discurso en esta reflexión final del problema del sobrenatural. Decíamos que si una cosa es importante es que la gratuidad de la gracia se funda en la gratuidad de la encarnación. He dicho ya en otras lecciones que al decir encarnación me refiero a Jesús hombre en toda la historia de su vida humana, no me reduzco al momento que nosotros llamamos momento inicial de la encarnación; uso la palabra en este sentido global que incluye todo. Este es el hecho fundamental: la gracia como viene usada esta terminología en la antropología teológica no es sino la consecuencia de este hecho que Jesús ha venido al mundo. En la consideraciones siguientes volveremos sobre este punto.

Jesús, cuya venida al mundo es ya gratuita, es la gratuidad más grande. Recordamos, por un lado: *tanto ha amado Dios al mundo que envió a su Hijo único*, por otra parte, el fundamento de la creación: *todo ha sido creado por medio de Él*, todo camina hacia El, todo subsiste en El. He aquí dos dimensiones que nosotros debemos afirmar juntas, realmente paradójicas pero las dos reales y las dos fundadas profundamente en el Nuevo Testamento. El acto de la gratuidad máxima de Dios es el fundamento último de la realidad existente. Ya hemos dicho muchas veces, una creación sin encarnación sería posible. Aceptamos y mantenemos esta posibilidad pero no menos debemos decir: Jesús es el fundamento de la creación existente. Y por tanto la máxima gratuidad, la encarnación que es el hecho máximamente gratuito es al mismo tiempo el fundamento último de la realidad. Gratuidad -fundamentación, Cristo, primogénito de la creación, primogénito de entre los muertos. Si tomamos en serio el hecho de la encarnación -Jesús como fundamento de todo-, si tomamos en serio lo dicho en el tema precedente, entonces una definición del hombre que no tenga como punto de partida al hombre realmente existente o que se contente con una hipótesis, es a mi entender insuficiente. Me remito al texto que he citado de San Agustín y que De Lubac hacía suyo: *Voluntas tanti creatoris natura est unicuique rei creati* (la voluntad de un creador tan grande es la naturaleza de todas realidad creada). Y esto lo decía no por defender un voluntarismo que no tendría ningún sentido; no es una voluntad caprichosa sino la voluntad de su diseño y la voluntad de la coherencia consigo mismo.

La definición más profunda del hombre no es por tanto la definición abstracta, no es una definición filosófica. La definición más profunda del hombre será aquella que parta

del hombre real, que parta de la historia de la salvación. En la definición del hombre debe haber un puesto para el diseño de Dios sobre él. He aquí lo que es la naturaleza concreta. No hay una realidad anterior a la realidad creada. No existe el mundo de las esencias. Este platonismo, -justísimo y dignísimo pero que no es una realidad cristiana-, no es integrable con una sana teología cristiana de la creación. No existe el mundo de las esencias más tarde realizadas. Este mundo de las esencias es la eficaz voluntad creadora y salvadora de Dios. Me parece que aquí coincidimos todos. Por tanto a la esencia concreta del hombre pertenece la llamada a la comunión con Dios, no conocemos un hombre que no sea internamente determinado por esta condición fundamental. El único hombre existente es el llamado a la filiación divina; si esta finalidad se frustra nosotros nos perdemos y esto es también un dato fundamental de la teología cristiana.

El don de Dios es tal que se puede dar sólo gratuitamente. Dios es tal que toda exigencia se presenta contradictoria porque Dios es aquel que se da en el amor y el amor es don. Dios en este sentido se debe a sí mismo, se debe fidelidad a sí mismo pero no la debe a nosotros; no hay un derecho por nuestra parte. Una fidelidad que es la fidelidad divina, esto es la del don no la de la exigencia. Por tanto, nada puede venir de abajo a arriba; no solamente el don concreto de la gracia sino también la llamada más allá de la realidad creatural. Es este el primer presupuesto. La gratuidad fundamental es la creación que es al mismo tiempo fundamento de todo cuanto existe.

Un segundo paso este orden de gracia es en sí mismo gratuito. Aquí retomo una intuición de ALFARO que hemos visto en los días precedentes, la definición de sobrenatural viene dada desde el sobrenatural mismo, no de aquello que hipotéticamente podría ir más allá de nuestra naturaleza humana.

La razón la hemos visto la otra vez. Hay una relación fundamental entre lo que es creatural y lo que es divino, la distinción fundamental se pone siempre entre Dios y lo que no es Dios, Pensamos aquí como Alfaro retomando una intuición profunda de Von Baltasar: ¿Qué es la naturaleza? es la creaturalidad. Esto es, el hecho de existir con una existencia recibida pero auténtica, diversa de Dios y en total dependencia de Dios. Todo aquello que no es Dios es realidad creada. La gracia, la dimensión sobrenatural es en sentido estricto divina, es aquello que va más allá de nuestra condición creatural. Es la donación de Dios en sí mismo, donación de Dios a la criatura. Evidentemente nada de panteísmo, donación de Dios a quien existe sin ser Dios a quien existe en la dependencia y en la diferenciación. Estas son las dos notas fundamentales de la creaturalidad la dependencia radical en la diferenciación radical. Entonces la gracia no es aquello que va más allá de una hipotética naturaleza, la gracia es lo que va más allá de la condición creatural. Es aquello que va más allá de una relación de distinción entre Dios y nosotros, y esto que va más allá de la creaturalidad no puede ser sino una dimensión divina y por tanto la duplicidad, distinción en la total dependencia viene asumida en la comunión que no puede ser para el hombre otra cosa sino participación de la comunión del Dios trino.

Por tanto, no una naturaleza pura sino una relación creatural que no basta para definir lo que es el hombre. El hombre es definido desde su relación creatural con Dios pero viene también definido por algo que va más allá de esta relación creatural y de la llamada de Dios a la comunión. Y aquí entramos en el ámbito de lo que es sobrenatural, sobrecreatural, Dios mismo.

Me parece que con esta precisación se da un paso adelante ¿qué es el sobrenatural? Es el don de Dios mismo. Es aquello que va más allá de toda realidad creatural. El hombre es lo que es por su relación con Dios creador. La creación es, decía Santo Tomás, una noción relativa.

Ahora bien, hablar de dependencia radical no basta para definir al hombre. Además de esta relación creatural está una relación sobrecreatural, hay una relación de don divino, hay una relación de la llamada que Dios hace a la comunión con El. Y esto va más allá de todo orden creatural. Todo esto no es exigencia de la naturaleza; y por tanto en la unidad profunda es necesario ver dos dimensiones, dos momentos no en el sentido cronológico sino en el sentido de determinación ontológica de gratuidad. Y aquí me remito a toda la Tradición. Gratuita es la creación, gratuita es la llamada.

Hay ya una gratuidad en la creación. Ninguno de nosotros tiene derecho a la existencia. Si usamos la palabra gratuidad con relación a lo que llamamos en estricto sentido la gracia evidentemente no queremos quitar nada del hecho de que una primera gratuidad existe ya en el hecho de la creación. Esto es claro. Pero esto quisiera retomarlo con claridad, la intuición va formulada por De Lubac, muchas veces pensamos: "Yo soy constituido por el don de la creación. La finalidad sobrenatural es un don que me viene dado, que viene a un ser ya constituido". Es necesario evitar esta representación. Dios crea llamándonos, y llamándonos nos crea. El hombre es lo que es, porque en él confluyen estas dos dimensiones de gratuidad.

Hacemos pues una analogía: nosotros somos cuerpo y alma en unidad; hay unidad en la distinción entre el cuerpo y el alma. Pues bien, la unidad del hombre es un dato anterior a la diversidad. Hoy nadie defiende, en la antropología, que el hombre sea sólo su alma. Analógicamente afirmamos que no existe un ser natural al cual se añade luego una dimensión sobrenatural. Existe el hombre en su unidad, en su ser concreto. En este hombre existente, que es el punto de partida, hacemos después la distinción entre una dimensión creatural o natural y otra sobrenatural, sobrecreatural; la llamada de Dios a la comunión con El. Son dos dimensiones que se encuentran en el ser existente. Entonces, no es que nosotros existamos y una vez existentes venga esta otra dimensión; en nuestro ser confluyen estas dos dimensiones inseparablemente. Podemos y debemos hacer una distinción mental, pero no podemos venir con un cuchillo y dividir; las dos dimensiones se dan en la unicidad radical. Dios tiene necesidad de la creación para poderse comunicar. En cierto sentido es inevitable que nosotros pensemos que Dios nos ha creado para poder darnos la comunión con El. Pero tenemos que ser conscientes del limite intrínseco de este razonamiento. No es que Dios primero me cree y después me llame a la comunión con El. Los dos momentos están unidos, las dos dimensiones están de hecho intrínsecamente ligadas. En mi ser existente están estos dos elementos, que se dan en la unidad radical de mi ser, como en mi ser se da la dimensión corporal-espiritual, alma y cuerpo que se dan en la unidad radical de mi ser. Nuestro ser es fruto de un diseño unitario de Dios, de una voluntad unitaria de Dios. Sin embargo en esta unidad unitaria distinguimos necesariamente estos dos elementos. pero mi yo es fruto de los dos momentos.

El hombre es una criatura llamada a la filiación de Dios, es una criatura que al mismo tiempo es "más" que criatura. Es una criatura llamada a sobrepasar esta condición permaneciendo siempre criatura; es la criatura que no alcanza la plenitud sino en Dios mismo, en lo que va más allá de él mismo. He aquí la paradoja.

Es claro que esta creaturalidad puede tener contenidos diversos. El hombre es un animal racional, tiene razón; esta creaturalidad, tiene de hecho contenidos diversos: Sólo puede ser una criatura llamada a Dios aquella que en su dimensión creatural tiene ciertas condiciones. Así pues, la racionalidad en el caso del hombre. Pero racional es un adjetivo, la racionalidad es una calificación que damos a ciertas criaturas. No por el hecho de ser racionales la criatura es menos criatura. La racionalidad no hace saltar al hombre más allá de la condición creatural. Por tanto me parece muy pertinente la afirmación de Pío XII en

la "Humani generis": *Dios podría crear seres racionales sin estar destinados a l visión beatifíca*. La racionalidad no justifica el paso por encima de la creaturalidad. La racionalidad no hace al hombre más que criatura. Lo hace criatura con características especiales, de una forma que tal que esta criatura puede tener la comunión con Dios y no otra cosa, es una "conditio sine qua non" pero nada más. La creaturalidad permanece, el hecho de ser racional no hace que el hombre no sea criatura. La racionalidad no hace en cuanto tal subir al hombre a un nivel superior a la creaturalidad. Es una peculiaridad de la creaturalidad.

Posibilidad por tanto de una creación sin encarnación, posibilidad de una creación de seres sin Jesús. Esto debe ser aceptado y afirmado, y por lo tanto aparece en el horizonte como hipótesis limite la noción de "naturaleza pura", con todas las reservas. Lo que experimentamos en nosotros mismos, pone junto en la unidad las dos dimensiones de las que hemos hablado y que nos constituyen nuestra trama profunda. Dimensión creatural, dimensión de llamada a la vocación de Dios, todo ello en la unidad. He aquí el hombre. Se podría razonar así: debemos saber qué seríamos sin esta dimensión de la gracia para poder ver la gratuidad de esta otra dimensión, a veces se razona así. Es necesario saber dónde estaría yo para ver el salto; lo que significa la gratuidad, el regalo de mi dimensión actual.

Si habito en una casa buena, grande, conozco lo que sería habitar en una casa pequeña y mala etc, entonces puedo ver la gratuidad que para mí significa habitar en una casa buena. Puedo ver esta diferencia, entonces puedo ver el sentido de la gratuidad sabiendo la posibilidad en la que yo vivo. Entonces vemos el salto de gratuidad. No quiero negar la legitimidad de esta consideración, pero este tipo de consideraciones me crean una duda, si no se alcanza el objetivo contrario de lo que se perseguía. Proceder así tiene como objetivo afirmar y hacer conocer la gratuidad, el don. Mi problema es sino se alcanza el objetivo contrario, o sea reducir esta gratuidad. Me explico: vivir en una casa grande y buena, y vivir en una casa pequeña y mala, con este ejemplo nos encontramos con dos cosas muy diversas, pero se trata de magnitudes comparables. Cuando nos encontramos delante del problema del hombre, en la llamada a la divinización, lo cual es superior a toda capacidad de mi condición creatural, a lo que es en el fondo Dios mismo, entonces ¿nos encontramos ante magnitudes comparables lo que es la visión de Dios y la no visión de Dios?. El querer saber lo que yo sería para ver la gratuidad de lo que soy hace de lo que yo sería y de lo que soy magnitudes comparables, aunque se tratara de una distancia muy grande: hablo con franqueza, creo que cuando en el medio está Dios, poseído, gozado, visto, alabado, etc, las magnitudes se convierten en incomparables. Porque entre una casa grande y una pequeña hay comparación, entre Dios y no-Dios no hay comparación, se habla de otro nivel y por tanto en la gratuidad misma del don nos hace excluir la posibilidad de la comparación. La realidad del don excluye desde el inicio la comparación, permanecemos por tanto en el escepticismo respecto a lo que podríamos haber sido. Pero me parece necesario decir alguna cosa, este ser hipotético no sería yo, no seríamos ninguno de lo que estamos en el mundo, serían otros, porque yo no puedo pensar que lo que llamamos la vocación a esta visión de Dios no es un elemento fundamental de mi yo, del yo de cada hombre que habita en el mundo.

Sé que este parecer no encuentra el consenso de todos los teólogos. Hay teólogos que piensan que la llamada a la visión de Dios viene a un ser ya constituido, de tal forma que el "yo" no cambiaría. Es mi deber deciros estos porque yo no quiero imponeros mi parecer, no tengo derecho a hacerlo, pero me parece que con todos los pasos que hemos hecho puedo proponer esta solución, como más coherente con la Revelación y como mas coherente con la visión del hombre fundada en Jesús, sobre todo en la relación con lo que

decíamos en nuestro tema precedente. Es el destino a la visión de Dios, a la conformación con Cristo un sello exterior o de la determinación profunda nuestro ser?. ¿El Dios creador tiene necesidad de algo extrínseco para darnos la finalidad o la escribe profundamente en el ser de la criatura que El mismo concibe? Pero esto es una deducción teológica, no es una definición dogmática, es un razonamiento teológico, que puede estar equivocado. En la naturaleza pura existirían hombres con el punto interrogativo. El hombre es lo que existe, lo que somos, las otras posibilidades es un interrogante. Repito la frase de Tertuliano: *Jesús, que es el hombre más cierto y más verdadero, ha querido que fuesen llamados hombres aquellos que debían ser creados a su imagen*. ¿Podemos usar esta palabra para quien por hipótesis no estaría llamado a ser imagen de Xto y a conformarse con el hombre autentico y perfecto? Así pues el hombre constituido en al unidad radical por estas dos dimensiones ¿Que sería esta hipotética naturaleza pura? Podemos dejarlo tranquilamente. Por tanto ¿tendría el hombre en cualquier hipótesis, el espíritu-finito, el deseo de ver a Dios? Pero siguiendo con nuestro discurso, no entro en las características de la naturaleza sino en la cuestión de la relación creatural. Aquí se puede ver también un profundo sentido de inmanencia, de perfección intrínseca del hombre cuando es llamado a la vocación divina y cuando realiza esta vocación divina.

Me remito a la clásica noción del ser por participación. Toda criatura existe, es, pero es en la participación en el Ser del que es el único que existe realmente, el único que es. La criatura es la participación, noción no patrística que debe ser siempre combinada con la de la causalidad eficiente. Evidentemente, no se trata de una simple emanación panteística que estaría fuera de toda teología cristiana. Pero si todo ser creatural, es ser por participación, la más grande participación en la vida de Dios, en la vida del "que Es" por definición, no puede ser una perfección extrínseca a la realidad creatural. La realidad creatural como tal llega a la máxima realización de sí misma en la máxima participación del ser divino, en la divinización. Por tanto la inmanencia del "sobrenatural" no es solamente la inmanencia de la razón, la perfección de la razón, sobre la que han pensado mucho los teólogos, es también la perfección de la realidad creatural como ser por participación, es también la perfección de la criatura, sustantivo, no sólo de la criatura racional.

Habíamos dicho que la racionalidad es "conditio sine qua non". Pero es la máxima gratuidad, la máxima plenitud de la criatura que en cuanto tal existe por participación. Y por tanto una más grande participación al Ser divino del cual viene, es la más grande perfección de la criatura, y por tanto la dimensión de gracia no es sólo transcendente sino que también es inmanente. No es solamente algo que el hombre no puede alcanzar sino que es algo que lo perfecciona radicalmente desde dentro, desde lo más profundo de su ser, y no solamente por el adjetivo de la racionalidad.

Es claro que la inteligencia alcanza la plena perfección del conocimiento en Dios, como es claro que la voluntad alcanza la plena perfección en el amor de Dios. Pero es también claro que la criatura alcanza la plena perfección en la más grande participación en el Ser, el único Ser, del cual la criatura participa.

EL PROBLEMA DEL PECADO ORIGINAL

Lo que he explicado se encuentra en un modo aproximativo en mi libro de Antropología que conocéis. De una forma mas desarrollada en un volumen de la B.A.C. Ahí se encuentra prácticamente todo en el capitulo primero de este volumen.

Hemos hablado hasta este momento que este curso tiene como objetivo ver la relación entre Cristología y Antropología. Hasta ahora hemos visto la relación entre Jesús y el hombre, desde el punto de vista del hombre como criatura. Debemos ver ahora el problema del problema original que no es otra cosa sino la relación de Jesús con el hombre pecador. He aquí la perspectiva. Vemos lo que es la realidad humana con la cual Jesús tiene algo que hacer. La realidad humana que Jesús redime, que hace suya para superarla en esta negatividad que llamamos pecado.

Frecuentemente el problema del pecado original se entiende mal y por siglos la teología ha sufrido por este argumento porque se usa una noción unívoca del termino pecado. Pecado es la acción voluntaria en contra de Dios. Así al menos es evidente que en la noción de pecado entra la voluntariedad. Si voy por la calle distraído y me pasa

cualquier cosa, aunque yo haga mal, si yo estoy verdaderamente distraído no es pecado. Por siglos la teología se ha puesto este problema: **¿cómo puedo hablar de pecado original si la voluntariedad no existe?** Y han salido cantidad de hipótesis; voluntario en Adán etc. Hoy la teología sigue un camino mucho más simple; no nos encontramos ante una noción unívoca de pecado, nos encontramos ante una noción análoga, ciertos elementos coinciden, algunos elementos no coinciden. Por lo tanto eliminamos el problema de deber ver en el pecado original todas aquellas dimensiones que consideramos esenciales en la noción del pecado personal. Lo llamamos pecado porque hace referencia a mi relación con Dios, y hace referencia en un sentido negativo. Es algo que tiene que ver con mi relación personal con Dios, y que pesa en esta relación de forma negativa, de una forma que no debería ser. Noción analógica. No hay necesidad de volver a cada uno de los puntos de la definición del pecado original y al problema de la voluntariedad.

¿Como se plantea el problema del pecado original? En un articulo publicado en el año 1990-91 por el profesor G. Colombo de Milán, hace una afirmación que me parece importante. El articulo se llama *«Tesi sul peccato originale»*, publicado en la revista Teología (1990) 264-277. Dice esto: *el pecado original ¿se debe derivar de Adán sin más o bien del rechazar la salvación en Cristo por una solidaridad en Adán en contraposición a la solidaridad en Cristo?*. Y él mismo responde la pregunta: *la solidaridad en Adán en cuanto contraposición a la solidaridad en Cristo realiza objetivamente la solidaridad en el pecado de Adán*. La alternativa por lo tanto es esta: el pecado original ¿quiere decir que somos solidarios en Adán porque la solidaridad en Adán es la contraposición a la solidaridad en Cristo? Y añade que la reflexión teológica parece haber desatendido la segunda alternativa.

Me parece que en el año 1990 no era exacto. En el 1990 la teología ya había tomado en consideración esta segunda alternativa, con la cual estoy totalmente de acuerdo; me parece que la única respuesta teológica válida es la segunda alternativa. Cuando hablamos del pecado original no hablamos de la solidaridad en Adán, hablamos de la solidaridad en Cristo negada, hablamos de una solidaridad en Adán que viene simplemente a destruir la única solidaridad que únicamente merece tal nombre, la solidaridad en Jesús. Esta es la única verdadera solidaridad. En el pecado en Adán usamos la palabra solidaridad pero clarísimamente en un sentido impropio. ¿Qué sentido tiene hablar de solidaridad en el mal? El mal no nos une, el mal destruye. Solidaridad en el mal es una contradicción, y el infierno es el profundo y total aislamiento. Es simplemente un modo de entendernos. La solidaridad sólo puede darse en el bien. Si uso alguna vez el termino solidaridad en el mal debe entender que lo uso en este sentido impropio. Y comprendéis lo que quiero decir. La solidaridad en Adán pecador es una pobre solidaridad. La solidaridad existe solamente en Jesús.

La historia enseña, la historia es maestra, y si uno toma ciertos textos, incluso de grandes teólogos, ve el progreso que hemos hecho, sobre todo en la reflexión teológica que ha acompañado al Concilio Vaticano II, en el redescubrimiento de la centralidad tan profunda y tan inherente al hombre y a la historia de Jesucristo. Así, por ejemplo, un gran teólogo del siglo pasado, ex-alumno de la Greogoriana, Matías JOSEPH SHEEBEN (+ 1888), en un magnifico libro que se llama *Los Misterios del Cristianismo*, escribía todavía hace algo más de un siglo: *Cristo solamente nos ha devuelto lo que habíamos perdido*. Naturalmente hay una diferencia, Adán tenía la gracia no como propia, la tenía como recibida, y la transmisión de la gracia que en una hipótesis de no pecado habría hecho a sus descendientes una transmisión extrínseca, porque la gracia no era propia. Adán era "tipo", figura de Jesús (Rm 5,14). También en el sentido -dice el autor-, antes citado de

que nosotros ahora somos hijos de Dios porque Jesús nos da esta gracia como algo propio, porque El es la fuente de la gracia. Sólo él puede ganar la gracia para los otros, sólo él nos puede dar algo desde dentro.

En este sentido, Adán era una prefiguración de Jesús, no porque nos ha dado sino porque nos debía dar la gracia en un modo extrínseco, sin embargo Jesús nos la da en un modo intrínseco. Adán recibe la gracia de una fuente separada de él. La humanidad de Jesús que nos transmite la gracia la recibe de una fuente unida, la divinidad misma de Jesús, y por lo tanto frente a esta realidad -dice Sheeben- quizás Dios ha previsto el pecado porque nosotros podemos tener esta gracia de esta vida interna que es Jesús mismo, de esta fuente interna que es Jesús, no sólo de una fuente extrínseca como sería Adán que no está unido a Dios, de una forma inmediata como en la unión hipostática de Jesús. Y por lo tanto, si por una parte es claro que la comunicación de la gracia se realiza en la Encarnación, en un modo total, intrínseco, en un modo que se funda en Jesús mismo, Jesús nos ha dado sólo lo que hubiéramos recibido de Adán aunque de un modo extrínseco. Aquí se habla de un orden de gracia simple no ligado directamente a la Encarnación, aunque se ve en estas pocas palabras que los he leído, que el mismo SHEEBEN experimenta que esta visión suya no es suficiente, experimenta que si Cristo solamente nos da lo que en Adán habíamos perdido, por otra parte no la da en un modo mucho más interno y coherente, más íntimo, y esto es lo que habíamos perdido o es más.

He hecho este ejemplo para haceros ver en cómo la gente que pensaba, incluso en la corriente de pensamiento del siglo pasado, este cristocentrismo que hoy nos parece algo tan espontáneo, tan elemental, no existía. Pero la gente que pensaba se daba cuenta, de todas formas, que algo no terminaba de ir bien, que algo no terminaba de ser justo. Si de una parte, Jesús nos devuelve lo que en Adán habíamos perdido, además, por otra parte, Jesús nos da algo más. Y Adán mismo es figura de Jesús en el sentido de que lo que en él era una comunicación extrínseca era un tipo, una prefiguración de lo que debía ser una realidad intrínseca, y no simplemente extrínseca.

Así pues, volviendo a nuestro punto de partida, no es la solidaridad en Adán sino la ausencia de la solidaridad en Cristo. Esto es el primer punto, nuestra vocación en Jesús. Una vocación en Jesús que es, precisamente, vocación en solidaridad. No es una vocación en Jesús que cada uno de nosotros la tiene separadamente, es una vocación en Jesús que nos une profundamente en lo que llamamos Cuerpo de Cristo. Es una vocación en Jesús que es anterior a todo vínculo interhumano, es anterior a Adán. Sólo en Jesús la solidaridad tiene un verdadero nombre, es verdadera y es justa. Por lo tanto el pecado no es, a nuestro entender, algo previo a la Revelación de Cristo; paradójicamente sabemos lo que es el pecado en el anuncio del perdón, cuando vemos que Jesús nos libra de este pecado. No tenemos algo perfectamente conocido, el pecado, y luego viene Jesús a salvarnos, no. El pecado puede ser conocido y lo era en el A.T., pero solamente podemos tener una idea clara del pecado cuando tenemos una idea clara de quién es Dios, contra el cual hemos pecado, y aquí está la paradoja. Quién es este Dios contra el que hemos pecado nos viene mostrado sólo en el perdón que El nos da, y por lo tanto sólo a la luz de Jesús conocemos qué es el pecado hasta el fondo. Un cierto conocimiento hay antes indudablemente. Quien encuentra a Jesús, se da cuenta perfectamente de lo que era su situación anterior.

Todos los que tienen alguna experiencia pastoral me parece que pueden confirmar esto. Las dos cosas van juntas, quien encuentra a Jesús se da cuenta de quien era antes. En el conocimiento del perdón conocemos hasta el fondo de que nos libra Jesús plenamente, ya que también en el A.T. y fuera del cristianismo hay una cierta noción de pecado, pero

esto nos hace ver que el primer punto es una vocación en Cristo y esta vocación es una vocación en solidaridad. No es sólo lo que yo hago. Para la Biblia la dimensión comunitaria del hombre es esencial, se llame en el A.T. Israel, se llame en el N.T. la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Así pues solamente si partimos de esta base podemos entender lo que es el pecado.

En el primer ciclo muchas veces empiezo la exposición de este tema diciendo que, verdaderamente, el pecado original es algo muy feo, me gustaría eliminarlo de mi fe; pero hay una cosa que no quiero eliminar de mi fe que se llama la comunión de los santos; entonces, no tengo otro remedio que ser consecuente y decir que el pecado debe permanecer porque no es sino la cara oscura de la comunión de los santos, no es sino la dimensión negativa de lo que positivamente es la comunión de los santos que se funda en esta profunda solidaridad en Xto. Así pues volviendo al dilema del profesor Colombo: **¿solidaridad en Adán o solidaridad en Xto?** La segunda solución es la justa. Explicar la solidaridad en Adán no tiene ningún sentido teológicamente hablando, sino ayudar a explicar la solidaridad en Cristo. Así pues si aceptamos este presupuesto nuestra solidaridad es una solidaridad activa, no pasiva, y requiere una respuesta activa. Hay una unión entre nosotros en el bien en el mal.

El Vaticano II, que en tantos puntos ha sido iluminante, lo ha sido también en este tema, de forma indirecta. Sin que el Concilio buscase un respuesta, sin embargo la ha dado. Buscaba un respuesta al problema mariológico, en concreto al problema de la mediación de María, porque se debía evitar cualquier formulación que fuera profundamente contraria al N.T., que pusiese la más mínima sombra de duda en la unicidad y exlcusividad de la mediación de Cristo. Es evidente que se encontraba de fondo este problema. Una interpretación de la mediación de María en detrimento de la unicidad de la mediación de Cristo no va y esto lo veían los Padres conciliares. Así han hecho la formulación bella referida a María, pero han dado una respuesta a este problema en un ámbito más universal. Ninguna criatura se puede comparar con el Verbo encarnado redentor. Pero así como el sacerdocio de Cristo es único y participado en diversos modos, y así como la bondad de Dios, único bueno, es participada y se difunde realmente en las criaturas, así también la única mediación del Redentor no excluye sino que suscita en las criaturas una diversa cooperación que participa de esta única fuente.

Esto se dice para dar una respuesta concreta al problema mariológico, y sin querer quitar este papel único de María, pero veis que este papel único se explica en términos generales. Jesús no elimina, Jesús suscita. Jesús no quita a los otros. Por tanto la mediación salvífica única de Xto se articula en los hombres. Está el papel único de María, pero también están otros pequeños papeles que aunque son papeles dentro de la mediación de Cristo, no son pequeños papeles. Aquí se encuentra una afirmación extraordinariamente importante. La mediación única de Jesús no quiere decir eliminar al hombre sino que quiere decir suscitar la cooperación humana, quiere decir suscitar la gracia que hace que el hombre responda. Quiere decir que el hombre tiene un papel, un papel en el que puede fallar. Entonces la vocación en solidaridad es el riesgo para nosotros y para los otros. La vocación en solidaridad quiere decir la posibilidad que el hombre tiene de cooperar con Cristo y de no cooperar con Cristo. Hacer el bien con Cristo o hacer mal contra Cristo. La solidaridad positiva en Cristo, comporta la posibilidad de esta solidaridad frustrada, y hablamos mejor de solidaridad frustrada, que de solidaridad en el mal.

Así pues, **¿qué es el pecado original?** No es solamente un alejamiento personal de Cristo. El pecado personal de cada uno de nosotros es una mediación frustrada por nuestra parte, es un no dar al cuerpo aquello a lo que el Cuerpo tiene derecho y espera de

cada uno de nosotros. El pecado es un bloqueo de esta presencia de Dios. Es dejar espacio al poder del pecado, al diablo etc., como queramos formularlo. Es dejar un hueco que debería ser llenado con el don del Espíritu, con el don de Jesús. Sólo a la luz de esta mediación de Cristo, sólo a la luz de una gracia inicial de Cristo, de un don de Cristo a los hombres tiene sentido esta falta de mediación.

Muchas veces se habla de pecado original en términos de universalidad. El pecado original quiere decir que todos somos pecadores. El pecado del Génesis nos muestra el paradigma del pecado. Todos somos pecadores, todos pecamos, todos queremos erigirnos como Dios. El pecado del Génesis es paradigmático. Ninguno de nosotros negaría al pecado del Génesis este valor paradigmático. Es más, cada vez que uno lee estas páginas y profundiza más, ve la profundidad de cómo lo que verdaderamente es el pecado ha sido aquí retratado de un modo perfecto, genial. Prescindiendo del valor histórico de cada uno de los detalles -estamos ya en el 2º ciclo de Teología-, estas cosas son conocidas por cada uno de nosotros, pero ¿quién de nosotros negaría este profundo valor paradigmático? Pero mirad, no por casualidad, y hablo con gran respeto ecuménico, ni quiero condenar a nadie, Dios me libre, no por casualidad esta idea del paradigma y nada más viene subrayada fuertemente por la teología protestante, en la cual la dimensión eclesiológica está menos desarrollada que en la teología católica, y en la cual, el misterio de la cooperación del hombre con la gracia, y por tanto, de la responsabilidad del individuo para él y para los otros viene menos desarrollada. Y por lo tanto, mirad cómo una doctrina del pecado original en cierto sentido está menos desarrollada, aunque paradójicamente se insista más en la corrupción del hombre, pero del hombre individuo pecador.

Ved la relación profunda entre lo que quiere decir la vivencia profunda de la Iglesia como el ámbito, no como lo que nosotros creamos, no el punto en que nosotros nos unimos, sino allí donde Dios nos une, y nos une en nuestra responsabilidad personal, y nos une en nuestro deber cooperar, y por lo tanto donde nuestro pecado claramente es una herida que tiene una fuerza para todos. Y por lo tanto donde el primer pecado no tiene sólo un valor paradigmático, sino también un valor causal. No sólo un valor, para explicarnos, lo que es cada uno de nuestros pecados, que este valor nadie lo quiere negar, pero, atención, junto a esto nos dice, esto no es solamente un paradigma, esto es una causa, es una realidad que ha introducido la dimensión de la disolución de la solidaridad humana. Esto es una causa de nuestro obrar, no es simplemente un paradigma.

Pecado original significa, por tanto, que todos los hombres somos pecadores, pero también nos habla de la frustrada solidaridad con Jesús. Que todos los hombres somos pecadores en negación de la solidaridad con Cristo. Que somos pecadores no por cuenta propia simplemente, sino miembros de una humanidad pecadora donde las acciones de unos tiene un peso sobre los otros, sea en el bien, sea en el mal. Y en el fondo este es el sentido del texto paulino que conocéis, aunque no lo examinaré (Rm 5,12-21).

¿Cómo podemos ser salvados? Justificación mediante la fe por lo que Jesús ha hecho. Y esto es posible, y esto es real, como es real el aspecto negativo, como es real que desde el pecado de Adán nos hemos hecho pecadores. Pero esto no es en Pablo sino la parte opuesta de "justificados por la fe en Cristo Jesús". Por lo tanto, no justificación por nuestras obras, no salvación por nuestras obras, sino salvación que viene por Jesús. Y que viene por Jesús al individuo, a la Iglesia y a la Humanidad, solidariamente, hay un previo, sobre todo en la gracia, y si está este "algo previo" en la gracia, existe este "algo previo" en lo que es el bloqueo, la negación. Ruptura de esta gracia, y por tanto hay una realidad previa a cada uno de nosotros que llamamos el pecado original, que no es sino la cara oscura de la realidad de que somos salvados por Jesucristo.

Esta salvación requiere nuestra cooperación, porque esta salvación que Cristo quiere no es la salvación de los individuos, sino la salvación de los individuos en su Cuerpo. Así que no basta la universalidad simplemente como un hecho, se trata de una universalidad en solidaridad, una universalidad que indica que los unos pueden bloquear, pueden quitar la presencia de Dios que cada uno de nosotros debe a su modo mediar para los otros. Y que sí nosotros no damos esta presencia de Dios, este vacío viene llenado en el "anti", por el anticristo. El pecado, esta universalidad, esta solidaridad requiere una solidaridad positiva como único punto de unión, y solamente en cuanto negatividad tiene sentido esta solidaridad en el mal.

Cristo es el que no libra de esta situación con su muerte y resurrección. He aquí lo que hay de "previo" que es más que nada la salvación, no la condena. Pero si está la salvación como algo previo, entendemos que somos liberados de algo que es también previo a nuestra elección. A la luz de esto se puede entender que el primer momento de la historia tiene un valor peculiar. Se puede entender que el primer momento de la historia nos da el sentido de lo que esta historia será, y que esta falta de mediación de gracia ha tenido un inicio en el primer instante y pesa sobre toda la humanidad. Creo que se puede definir la esencia del pecado original originado; es decir lo que sucede en cada uno de nosotros, como esta falta de la presencia de Dios, provocada por la culpa ajena.

K. RAHNER explica muy bien que nuestra libertad está en situación: la libertad de los otros es un momento intrínseco de nuestra libertad, para el bien y para el mal. Comunión de los Santos. La libertad del prójimo es un momento intrínseco de mi libertad. La libertad de Cristo es un momento intrínseco a nuestra libertad, El nos libra. Y por tanto la libertad del otro como momento intrínseco de nuestra libertad, justamente porque esta solidaridad humana está fundada en la solidaridad profunda en Jesús. Esto da a mi entender, a la doctrina del pecado original un peso fuertemente existencial.

Hablaremos el más adelante del papel único de Adán, del papel especifico de Adán. Ninguno le quiere quitar este honor o esta carga! **¿Quién es Adán?** Es un argumento distinto. No entraré en el problema poligenismo-monogenismo; pero, atención, lo que decimos de Adán lo decimos de cada uno de nosotros, esto es, estamos habituados a ver el pecado original solamente en pasivo; yo sufro las consecuencias del pecado original, del pecado de Adán. Buscamos ver la doctrina del pecado original en activo, los otros sufren las consecuencias de mi pecado. La doctrina del pecado original a partir de esta solidaridad en Cristo, y de la responsabilidad que cada uno tiene en esta responsabilidad en Cristo tiene necesariamente estas dos caras de la moneda. No, no predicamos del pecado original solamente en el sentido pasivo, vemos también el profundo sentido activo de esta doctrina.

* * * * * * * *

Resumimos lo dicho en la clase anterior: No se puede comprender el pecado original, si no es partiendo de la unidad radical de los hombres en Cristo, en el designio de Dios. La alternativa está entre explicar la solidaridad en Adán, o bien ver esta solidaridad en Adán como la dimensión negativa de la solidaridad en Cristo, que es la única que merece el verdadero nombre de solidaridad. El dato primario es la solidaridad en Jesús. La doctrina del pecado original no nos aleja de la dimensión profundamente cristológica, sino que más bien es una confirmación de ella.

Tenemos pues este primer punto esencial: una solidaridad en Jesús, una vocación en Cristo que se funda en el hecho de que la gracia viene de la Encarnación. Hablar de una

gracia simple, como veíamos que hacía aún en el siglo pasado Scheeben, este simple orden de gracia, sin referencia directa a la Encarnación, parece hoy problemático. Dios nos ha dado su palabra de amor en Jesús, ¿hubiese tenido otras posibilidades? Nosotros nos mantenemos en el campo de lo que ha sucedido, de la realidad de los hechos, no de las posibilidades, que por otra parte siempre son muy difíciles de fundamentar y mucho más de justificar.

Paradigma y causalidad

La gracia es, pues, Jesús. La solidaridad humana se fundamenta radicalmente en Cristo, y comporta también la participación activa en la obra de la salvación, la aceptación libre de la fe, la aceptación libre de este dato previo que es la justificación realizada en Jesús. Si la salvación exige la libre aceptación, exige también la cooperación. Por eso os decía que no es una casualidad que exista en este punto una cierta divergencia entre la teología católica y la teología protestante. Estos tienden frecuentemente a ver el primer pecado de Adán sólo como un pecado paradigmático. La teología católica, en cambio, tiende a ver en él, sin duda, un pecado paradigmático (basta leer de cerca *Gn* 3 para ver que allí se muestra lo que es el paradigma del pecado, el querer ser como Dios), pero además, establece un nexo de causalidad. Esto tiene que ver con la relevancia salvífica de la Iglesia y de la acentuación más grande de la cooperación humana en la salvación, de la respuesta humana. Esta cooperación, indudablemente, no quita nada a la gracia, sino que es una manifestación de ella: la gracia de Dios se manifiesta también en el hacernos capaces de esta cooperación.

El pecado como ausencia de mediación de gracia

El Concilio Vaticano II, con el ejemplo de María en el Capítulo VIII de la Lumen Gentium, ha establecido un principio extraordinariamente rico teológicamente. La única mediación de Jesús no elimina las mediaciones subordinadas, sino que las suscita. No elimina las mediaciones humanas, sino que suscita la cooperación humana. El Concilio se refiere específicamente al caso completamente único y privilegiado de María Santísima, pero lo hace usando un principio general, y por tanto no excluyendo las demás, sino afirmándolas, afirmando que existe un misterio de cooperación, un misterio de participación. La unión en Jesús que exige la cooperación, que exige la activa participación, puede tener un reverso negativo: de la misma manera que la salvación de todos exige la participación de todos, la participación fallida, el pecado, produce una ruptura, una ausencia de mediación de gracia y de presencia de Dios. Doy a esta noción negativa la prioridad, porque la primera palabra es la gracia y no el pecado.

Según la doctrina clásica y tradicional de la Iglesia, tal como aparece en el Concilio de Trento, Dios ha creado el hombre en el estado de santidad y justicia. La primera palabra es, pues, la gracia, una gracia llamada siempre a ser mediada en referencia a Jesús. Por eso, el primer elemento es esta ruptura de mediación, que deja el vacío al Anticristo, una vez que se puede bloquear esta presencia de Cristo y de su Espíritu, una vez que uno puede no ser el mediador de gracia para los demás, según el designio de Jesús. La existencia de mediaciones subordinadas define el ámbito general.

A menudo se dice que el hablar de ausencia de mediación de gracia no da al pecado original toda su importancia. Me parece que es una consideración no del todo acertada, porque si no hay gracia hay des-gracia, y entonces el vacío de Dios viene llenado por el poder del mal. La importancia que tiene esta formulación reside en el hecho de poner de manifiesto cual es la primera palabra. Por qué se produce la situación. Lo primero no es el dominio del mal, sino la ausencia del bien. Primero se da la ausencia de la presencia de Dios, y sólo después llega el dominio del mal. Me parece que esto no es

accesorio, pues se da la prioridad a lo que verdaderamente la tiene. Porque la primera palabra es gracia, el pecado se define como ausencia, como no-presencia. Aparece entonces el pecado universal en solidaridad negativa. No basta con decir que todos pecamos, ni tampoco que el pecado de Adán es paradigmático. Ambas cosa son ciertas, pero hay que añadir que existe una conexión entre los pecados. La Biblia parece que habla de una conexión y no simplemente de una universalidad de individuos aislados. No una universalidad de personas que simplemente forman una adición. No sólo somos pecadores, sino que somos miembros de una humanidad pecadora. Y es dentro de este conjunto que debe verse el problema. El pecado, lo que produce en nosotros esta ausencia de mediación de gracia, pide una causalidad, un origen.

PECADO DE ADÁN Y PECADO DEL MUNDO: LA DISCUSIÓN ACTUAL

En los últimos tiempos se han formulado diversas hipótesis para explicar esta situación de solidaridad y la causa de este origen. Es lo que en la tradición escolástica se llamaba «pecado original originante» y que se puede llamar también el pecado de Adán.

1. Teilhard de Chardin

Se trata de una aproximación que no ha sido sistematizada, la del padre Teilhard de Chardin, pero que ha inspirado otras. Teilhard ha tenido una idea muy profunda de la centralidad cósmica de Cristo. Aunque muchos puntos de su doctrina pueden ser discutidos, hay que decir que ha tenido una gran intuición respecto a esta importancia universal y cósmica de Cristo, aspecto éste que en su tiempo la teología no subrayaba. En este sentido ha tenido una intuición profunda, aunque después haya que matizar y corregir. Dentro de esta visión cristocéntrica que introduce el cosmos entero[65], Teilhald ha tenido también intuiciones acerca del pecado. Ha intentado ver como el pecado equivale al nivel de la libertad humana, a los desórdenes que aparecen también en el mundo infrahumano. Afirma que la evolución comporta una simplificación a partir de la multiplicidad, que se da un conjunto en vistas a una organización más elevada.

En todo proceso evolutivo, en todo crecimiento hacia una organización más elevada, existen siempre fenómenos marginales, subproductos necesarios. Al ser limitado le sucede esto. Por eso, el pecado original no es sólo una realidad histórica, sino una realidad trans-histórica. Más que un elemento en la serie de elementos históricos, expresa la ley eterna de la ausencia de plenitud de la humanidad por el hecho de encontrarse *in fieri*. Esto en el hombre es el pecado, aunque existen también manifestaciones de este ser *in fieri* en los seres infrahumanos, que no llegan aún a la libertad y en los cuales no se puede hablar explícitamente de pecado. Existe pues una conexión entre el pecado y la resistencia a esta unificación que finalmente consigue en Cristo su cumplimiento.

Esta línea, aunque ha sido seguida por otros, en conjunto no ha tenido mucho éxito en la teología católica. Reconociendo el valor profundo que supone afirmar que Cristo es el que va más allá de todas nuestras resistencias, y valorando más la intuición general que cada uno de los puntos, el problema que se plantea es el siguiente: ¿No existe una especificidad del pecado frente a cualquier limitación, frente a cualquier fracaso del

---

[65] «Todo camina hacia Jesús». Véase la carta de Pablo a los Colosenses.

mundo infrahumano o incluso humano? ¿No existe algo del pecado que va más allá de cualquier tipo de resistencia a esta unificación, a esta plenificación?

Es un hecho que la finitud humana se encuentra inserta en un mundo finito, y también lo es que el pecado viene de la finitud, pero el pecado no es la finitud misma. La finitud es la condición de posibilidad para que el pecado se pueda realizar. Hace falta pues, en un cierto sentido, especificar. Hay que poner de manifiesto que no sólo la situación de pecado, de alejamiento de Dios, tiene un origen, sino un pecado de origen. Una causa cualquiera no justifica una situación que nosotros analógicamente llamamos pecado[66], tiene que ser una causa de pecado. Un origen cualquiera no justifica el origen del pecado. Hay que buscar en el pecado el origen del pecado.

2. P. Schoonenberg

En los últimos tiempos han tenido un gran éxito, aunque la doctrina, en conjunto, no ha sido aceptada, algunas ideas de Schoonenberg aparecidas en *Mysterium Salutis*[67]. Él se ha planteado el problema siguiente: nos encontramos en el mundo del pecado. También en el evangelio de Juan se habla del pecado del mundo. El mundo de pecado no se limita al primer pecado, sino que el pecado es una realidad bastante más amplia. ¿Por qué hay que conceder al primer pecado una importancia especial? En realidad, se puede pensar que cada pecado provoca una situación de ausencia de gracia. No para eliminar la importancia primaria del primer pecado, sino para mostrar que todos se encuentran conectados en un mundo de pecado. Entonces, él dice: es verdad que el pecado de Adán, al principio de la historia, muestra claramente que el pecado tiene una repercusión universal.

Si yo tomo en consideración toda la masa de pecados que se encuentran en la humanidad, naturalmente esta masa se ha formado lentamente. ¿Cuándo se puede decir que se ha llegado a la universalidad? ¿Cuándo se ha llegado a una situación tal en la que el individuo se encuentra prisionero en este pecado y no puede salir de él? Él se da cuenta en seguida del problema. Dice entonces Schoonenberg que todas las afirmaciones del Magisterio de la Iglesia que se refieren a la universalidad del pecado, la conectan con la necesidad del bautismo, con la necesidad que tiene todo hombre de ser inserto sacramentalmente en Cristo. Siendo fieles a su manera de expresarse, su hipótesis sería que el pecado se convierte verdaderamente en universal, se convierte en algo de lo que el hombre individual no puede escapar, en el momento del pecado máximo del rechazo de Cristo. En este momento la humanidad rechaza a Jesús y el pecado se convierte en lo que gobierna el mundo; en este momento reina el pecado. Anteriormente no se podía decir en el mismo sentido, pues aunque habían pecados con un peso más o menos fuerte, podía ocurrir que el individuo escapase a este poder. Después de Jesús, la Iglesia nos dice que todos han pecado, que se da la universalidad del pecado, siempre en relación con la universalidad del bautismo. Por eso es en este momento cuando esta masa de pecado ha tomado una dimensión tal que pesa de manera irrevocable sobre el hombre individual. Hay necesidad del nuevo inicio, de Jesús. En este momento se da el reino del pecado consumado. Ha cristalizado este pecado de tal manera que ninguno de nosotros puede salir de él libremente.

---

[66] La llamamos pecado no en tanto que acto voluntario, sino en tanto que repercute negativamente en nuestra relación con Dios.

[67] *Mysterium Salutis* II-2, Madrid, Cristiandad, 1970, pp. 943-1039.

Y aquí hay que distinguir lo que ha tenido un influjo muy grande en la teología de lo que ha sido substancialmente rechazado. Ha sido rechazado este segundo punto, que el pecado llega a esta cristalización en el momento de la muerte de Jesús. El mismo Schoonenberg ha dicho que lo había propuesto como hipótesis y que no insiste sobre este punto. ¿Por qué se rechazaba este punto? El rechazo de Jesús es, sin duda, el más grande pecado del hombre, pero parece presuponer un pecado ya existente, ya que esta muerte es en sí misma también la liberación del pecado. Si no, se daría la paradoja de que precisamente lo que nos libera del pecado, lo constituye, lo que nos libera de esta tiranía del pecado la constituye, la establece sobre todos nosotros. Sin duda, la muerte de Cristo es el gran pecado, pero esto es la expresión y ratificación de una situación de pecado ya existente, no es lo que la crea. Más bien, lo que crea la muerte de Jesús es la liberación del pecado, es la salvación.

Ha tenido, en cambio, un gran influjo el otro aspecto del pecado del mundo. La historia del pecado pesa. Schoonenberg dice muy claramente que el pecado provoca una situación de ausencia de gracia, y con esto se alinea con la gran mayoría de la teología católica en este momento. Y se pregunta: ¿Por qué dar una importancia especial al primer pecado? ¿Por qué no a todos? ¿Por qué no a la masa del pecado tal como se presenta? Es la masa que constituye este existencial en la cual el hombre se encuentra viniendo al mundo, de tal modo que no puede salir de esta situación si no es con la gracia de Cristo, con la novedad del nuevo inicio de Cristo. Es esta masa la que pesa sobre nosotros. ¿Por qué dar un relieve especial al pecado inicial? Tanto los teólogos que quieren insistir de nuevo en la importancia del primer pecado, como los que no ven esta necesidad, todos han aceptado ampliamente las posiciones de Schoonenberg.

En este aspecto su influjo ha sido muy fuerte, aunque su teoría de conjunto no haya tenido mucho éxito. Esto se debe a que existe en él algo de justo: estamos acostumbrados a ver el problema del pecado original simplemente del punto de vista pasivo. Esta teoría nos muestra que el problema del pecado no es para mi algo pasivo, sino que se convierte en algo activo, pues también yo soy partícipe de esta masa de pecado, y por tanto también mi pecado pesa sobre los demás. Las dificultades para no aceptar el primer pecado, para no dar este relieve al primer pecado permanecen. ¿Cuándo comienza la universalidad en este sistema? Por otra parte, si se acepta, como aceptan estos autores, que existe una conexión entre los pecados, parece que esta relación manda, de un modo u otro, al momento inicial. Parece que esta conexión reclama en un cierto momento en el que esto haya iniciado.

Finalmente, esta doctrina del pecado del mundo, y la del pecado de Adán, no deben considerarse para nada como alternativas, son más bien complementarias. Complementarias en el sentido siguiente: ¿dónde se manifiesta la fuerza del pecado que Adán, la humanidad primigenia[68], dónde se ve la gravedad de esta fuerza de pecado? En la sucesión de los pecados. ¿Dónde se ve pues la gravedad del primer pecado, si no en la masa de pecado que este primer pecado ha sido capaz de introducir en el mundo? Es falso pensar que el pecado del mundo quita importancia al primer pecado; al contrario, por poco que abramos los ojos, vemos que existe una conexión. El pecado del mundo nos hace pensar que existe un origen, y que este origen se manifiesta en los efectos que nosotros podemos experimentar parcialmente. Parcialmente, porque el pecado se manifiesta en sus efectos, y no podemos aislar de toda esta masa de efectos lo que es estrictamente el

[68] No entramos en el problema discutido del monogenismo y el poligenismo.

pecado, la acción libre contra Dios. Este juicio se nos escapa. Evidentemente, nosotros encontramos esto en una masa de acontecimientos más amplia. Parece, pues, que la tradición del primer pecado debe ser mantenida. No para aislarlo, sino para verlo como causante de esta situación. No para plantear una alternativa, sino para mostrar la conexión. Precisamente es la conexión con la realidad de pecado del mundo la que muestra la gravedad del primer pecado.

SÍNTESIS CONCLUSIVA: LA MEDIACIÓN FALLIDA

¿Por qué debe darse tal gravedad a este primer pecado? Ante todo por el hecho de ser el primero. En la historia y en el ser humano, la cronología tiene un valor. Quien llega el primero determina la situación y quien llega después la encuentra determinada. Esto es un dado experimental. Quien inicia, inicia y quien llega después se encuentra con el presupuesto ya establecido. La humanidad primigenia iniciaba, no había presupuestos y por tanto, los presupuestos los establecieron ellos[69]. La historia ha iniciado y este momento tiene, de un modo u otro, un valor fundante; no es sólo la primera humanidad, es la humanidad fundante.

Karl Rahner ha escrito lúcidamente sobre esta materia. Esto pesa sobre la historia. Pesa sobre cada uno de nosotros, si tenemos presente que la libertad de los demás está conectada a la nuestra, que hay un mundo de libertad en conexión[70]. Si esto lo decíamos ante todo de Cristo, cuya libertad humana plenamente realizada tiene consecuencias para todos, al contrario, la libertad no realizada tiene también consecuencias para todos. La libertad del otro se presenta como un momento de mi libertad. No la suprime, sino que se inserta en ella. He aquí por qué la vocación última del hombre, el porqué de la libertad, es la solidaridad última en Cristo. Y por tanto, la trama de nuestras libertades viene del hecho de que nuestra vocación en Cristo no es una vocación aislada. He aquí el porqué de la trama de la libertad. He aquí porque nuestra libertad no es la libertad de mónadas aisladas, sino que son libertades de personas en comunicación, de personas en relación. La libertad fallida se convierte en un condicionante de nuestra libertad. El pecado del mundo se explica pues, mediante el pecado original, el primer pecado, el pecado de Adán. El pecado del mundo muestra a su vez, la fuerza del pecado que este primer pecado ha sido capaz de desencadenar. Hay que decir que con diferentes mentalidades y con diferentes acentos, la teología católica se alinea hoy mayoritariamente en esta relevancia al pecado primero. Esto no comporta el olvido de que sobre todos nosotros pesa todo el pecado, sino que lo incluye, pero esta masa de pecado que pesa sobre nosotros, muestra hasta que punto existe esta conexión, exige esto un inicio.

¿De dónde ha venido esta masa de pecado? De la acumulación de los pecados individuales. Para usar otra terminología, ¿de dónde vienen las estructuras de pecado? No caen del cielo. Vienen de pecados individuales. Las estructuras de injusticia provienen de actos particulares de injusticia. En un cierto momento se hace necesario postular un momento inicial. Esta doctrina de las estructuras de pecado es una aproximación, no es toda la doctrina del pecado original. Pero sin duda es una manifestación de ella. Es una aproximación válida, no exclusiva. Con esto llegamos a este punto definitivo. Sólo así la

[69] Evidentemente, no quiero hacer hipótesis de tipo historicista. Dejamos la cuestión de qué fue el primer pecado. No aporta ningún dato.

[70] Recuérdese lo dicho estudiando el problema de la antropología y de la cristología en Karl Rahner.

universalidad del hombre bajo el signo del pecado, la universalidad de esta humanidad pecadora, queda salvada. No es que la teología católica tenga un interés especial en subrayar que toda la humanidad es pecadora. Lo hace sólo para explicar la relevancia universal de Jesús. Vuelvo al inicio. No se trata de afirmar que todos somos solidarios en Adán y nada más, pues esto no interesa de por sí a nadie. Esto es una verdad de fe en función de la significación universal de Jesús. Cristo es importante para todos. Cristo es el salvador de todos. Cristo es el liberador de todos.

La doctrina del pecado original le debe mucho a san Agustín, que le dio ciertos tonos exagerados que la Iglesia no ha recibido. Pero incluso cuando san Agustín se planteaba el problema del pecado original de los niños, la argumentación que él hacía, no provenía directamente de Adán, sino de Cristo. ¿Cómo Cristo ha muerto por ellos si no son pecadores? ¿Cómo Cristo ha muerto por ellos si en ellos no existe ni rastro de pecado? Así pues, si se subraya la universalidad, no se hace para subrayarla y permanecer aquí. ¿Quien podría tener interés en subrayar que el pecado es universal? Este interés viene del hecho que esta universalidad nos muestra que Jesús tiene una significación para todos en tanto que él es el Salvador, la Cabeza de la humanidad redimida, el Redentor de todos. Hace falta tomar el acontecimiento Cristo en su plenitud.

Alguna vez se argumenta que se necesita a Cristo para la elevación al orden sobrenatural. Dijimos que el problema del sobrenatural nos mostraba la necesidad que cada hombre tiene de Cristo como criatura y no sólo como pecador. El pecado original añade otra dimensión, la de la necesidad que cada hombre tiene de Cristo también como pecador. Alguien ha hipotizado que cada hombre tendría necesidad de Cristo como criatura para esta elevación al orden sobrenatural, mientras que sólo tendría necesidad de Él como redentor los que han pecado. El problema frente a esto es el siguiente: ¿Quien es Cristo-Cabeza? ¿Quien nos muestra el designio de Dios? No lo hace una Encarnación hipotética del Logos, ni una hipotética historia de Jesús, sino que el designio de Dios se realiza en Jesús como se ha realizado y por tanto también en su muerte y su resurrección. La universalidad de Jesús como Cabeza es una universalidad conectada con su muerte redentora y su resurrección. Es la universalidad de la cruz. El designio de Dios de recapitularlo todo en Jesús es el de recapitularlo todo en este Jesús. El centro de la historia no es un hipotético Logos encarnado, es decir, una hipotética encarnación, es Jesús. Es esta realidad histórica. Es la significación universal de Jesús, que es al mismo tiempo Cabeza y Redentor, que es al mismo tiempo es salvador de todos en la formalidad de Redención. Es la humanidad en su totalidad moral, es la humanidad en su totalidad que Jesús salva, que Jesús recapitula.

Parece que no existe en el Nuevo Testamento una separación demasiado fuerte de estas dimensiones de Jesús. Es la universalidad de Jesús la que obliga a afirmar que existe una realidad de pecado que pesa sobre todos nosotros, que en Cristo, en el bautismo se supera. No una universalidad que se defiende por sí sola, si no porque se trata de la universalidad de la reconciliación. «En Jesús el Padre reconciliaba al mundo consigo mismo» (2Co 5, 19). Es una reconciliación que abraza todas las dimensiones.

El pecado original, la significación universal de Jesús, desde el punto de vista de nuestro pecado, completando lo que decíamos del problema del sobrenatural, la significación universal de Jesús para la salvación de los hombres en tanto que estos hombres han sido creados. La teología católica se sitúa pues hoy, globalmente, en esta dirección. Un primer pecado que manifiesta su potencia incluso en los demás, una

situación que nos viene determinada no sólo por el primer pecado aislado, sino del primer pecado que abre una historia[71].

Trascendencia de la salvación y trascendencia del pecado

¿Por qué se debe afirmar esta conexión histórica? Jesús tiene una significación universal y trascendente para todos nosotros. Si alguien se salvaba antes de Jesús, era ya por Él. Existe una universalidad de Jesús que va más allá del tiempo y del espacio. Jesús es el Salvador único, no sólo a partir de su venida al mundo, sino también para aquellos que se salvaban antes. Esto ha sido expresado de un modo muy bonito por la doctrina del descenso de Jesús a los infiernos. Donde el Padre le esperaba. Salvados en un cierto sentido . No realizada aún esa salvación porque sólo en Jesús se podía realizar. Sólo en Jesús se abre el camino del cielo. Incluso a los predecesores. Sólo en vistas a Jesús se podían salvar antes de Cristo. Por tanto, en Jesús, su salvación es claramente trascendente, transciende la historia, tiene efectos retroactivos.

Algunos dicen: ¿por qué no decir que el pecado de Adán es toda la masa de pecado de la historia, esa masa de los pecados ya realizados y de los que se realizarán? ¿Por qué no decir que todo lo que será pecado en el mundo actúa negativamente sobre el hombre individual? ¿Por qué sólo el pecado que ha precedido en la historia? Si Cristo tiene esta dimensión trascendente, ¿por qué no dar esta dimensión trascendente a la ruptura de la mediación de gracia? ¿Por qué no dar también a toda esta historia la dimensión trascendente opuesta a Jesús? Si Jesús tiene esta dimensión trascendente, ¿por qué no el pecado?

Aquí se plantea el problema del ser histórico del hombre. Decíamos que se debe dar una importancia especial al primer pecado. Esto se debe a que la historia humana está constituida del antes y el después. Esto pertenece a la historia humana del hombre. La historia es precisamente historia de la libertad. Y esta libertad se realiza delante de Dios. La historia es finalmente la historia de la respuesta del hombre a Dios. En este sentido, pensar que estos pecados pueden ser elevados a esta dimensión trascendente, independientemente del curso de la historia, ¿no quita a esta historia su valor?. ¿No quita a esta historia de libertad su valor?. La gracia de Cristo es trascendente, indudablemente. Evidentemente Jesús influye incluso antes, pero ¿ocurre lo mismo con el pecado en cuanto negatividad, en cuanto fruto de una libertad humana?

En la gracia tenemos la resurrección de Cristo, y mediante su resurrección Jesús transciende el espacio y el tiempo. No ocurre lo mismo con nuestros pecados. El pecado es una dimensión histórica que parte de la historia y crea historia. La historia es la historia de la libertad, es la historia del rechazo o de la aceptación. Y si nosotros pensamos que cada pecado forma esta masa de pecado sin conexión con el curso histórico de los acontecimientos, separamos el pecado de la historia. Jesús ha muerto y resucitado, sin embargo ningún pecador ha muerto y resucitado. Por tanto, el horizonte trascendente es sólo el de la gracia. Es en la categorialidad histórica que se encuentra la aceptación y el rechazo, usando una terminología ya conocida de Karl Rahner. Es en la categorialidad histórica donde el hombre peca y se levanta, dice sí y dice no. Y en este sentido, es evidente que el hombre se encuentra condicionado por la historia, y a su vez condiciona la historia futura. Es esta historia la que al final debe ser recapitulada en Jesús.

[71] Si alguien quiere leer los párrafos correspondientes del *Catecismo de la Iglesia Católica* (nº 385-412), verá que también allí esta visión ha encontrado una cierta confirmación. Porque después de haber hablado de la importancia del pecado de Adán, se añade otro párrafo en el que se dice que todo el pecado de la historia pesa sobre la humanidad concreta.

Si pensamos que todos mis pecados históricos pesan sobre Adán y viceversa, se pierde en realidad que es esta la historia que Cristo recapitula, que es esta la historia que Cristo lleva a plenitud, y que la historia es precisamente categorialidad y que el pecado es categorialidad. Es la dimensión histórica del hombre, incluso desde el punto de vista teológico. Con la importancia que tiene esta historia, una historia abierta a Cristo, una historia que se encuentra en Cristo, pero no por eso menos historia. El valor trascendente de la gracia no creo que se pueda traducir en un valor a-histórico, sin conexión entre los acontecimientos, del pecado. En el horizonte que Jesús nos abre, se sitúan los casos de gracia y de pecado.

En este sentido, los pecados de los demás pesan sobre nosotros tal como nuestros pecados pesarán sobre aquellos que vendrán después de nosotros. Esto lo exige el curso de la historia, el pecado como hecho histórico. Esta es una dimensión esencial de la teología cristiana del pecado original. El pecado no es un hecho ontológico, sino histórico. En este sentido, pues, tomamos en serio la historia. Y en cuanto Jesús resucitado transciende el espacio y el tiempo, su horizonte de gracia lo abraza todo y se convierte en trans-histórico.

Pero pasar de la dimensión trans-histórica de este horizonte de gracia, a una dimensión trans-histórica de su negación, del pecado, me parece que es un salto difícilmente justificable, porque entonces damos una dimensión trascendente sin conexión histórica a los acontecimientos particulares y no sólo a la resurrección de Jesús. Entonces todo se iguala y lo que es el curso histórico parece perderse, la salvación de Jesús en la historia parece perderse. En la resurrección, la historia de Jesús adquiere dimensión trascendente y toda esta historia está llamada a la recapitulación. Esto no quiere decir que la historia en su transcurso no sea importante, no podemos eliminar la importancia de esta sucesión, si no, todo lo que constituye nuestra existencia pierde su valor trascendente. Es en esta historia en la que se construye la definitividad.

El horizonte lo inaugura Cristo, pero en este horizonte tiene sentido este sucederse de la historia. El mismo Jesús abre este horizonte no olvidando sino elevando a definitividad todo lo que ha sido su historia. La dimensión universal de Jesús resucitado no puede simplemente ser ampliada de este modo, de modo que cada acto humano adquiera esta dimensión prescindiendo de la historia. Es la misma resurrección de Cristo la que nos abre este horizonte a partir de una universalización, y da esta dimensión trascendente a lo que ha sido su historia y no a otra cosa. La dimensión trascendente de la vida de Jesús, de su historia, se abre en la resurrección.

Es precisamente la dimensión trascendente de la historia. No se debe hacer desaparecer la historia, ni la significación histórica. En este sentido me parece que es mucho más coherente colocar esta importancia histórica del primer pecado dentro de la importancia histórica de aquellos pecados que después pesan. Está claro que esto se encuentra bajo la trascendencia única y definitiva de Jesús, en el cual toda la historia recibe sentido e incluso el pecado puede ser superado, perdonado.

El pecado original en un mundo distinto del nuestro

Una hipótesis minoritaria en el campo católico es la que concibe el pecado original como un acontecimiento transhistórico, como un acontecimiento ocurrido en un mundo diverso al nuestro. Esto comporta que toda la realidad frente a la que nos encontramos sea fruto de la caída. En un modo análogo, si no unívoco, en relación a lo que al final serán los cielos nuevos y la tierra nueva. La dificultad viene del hecho que la teología católica siempre ha defendido la substancial integridad de la naturaleza humana, antes y después del pecado. La naturaleza humana está herida pero no corrompida. Si se hace esta

diferencia tan grande entre lo que habría sido la situación en el paraíso y la situación presente, parece difícil explicar la constante de la teología católica que señala que la naturaleza humana permanece la misma, herida pero no corrompida. Las características de la naturaleza humana serían talmente distintas en este hecho inicial, en un mundo distinto del nuestro, en analogía con la plenitud escatológica de los últimos tiempos, que resulta difícil explicar la identidad, la básica continuación de la misma naturaleza humana, herida, no corrompida, íntegra en la substancia. Esto parece postular que existe una continuidad entre el mundo antes del pecado y después. Jesús viene al mundo en el cual Adán ha pecado, aún cuando en la tradición exista alguna aproximación que se aproxime un poco a estas ideas. Por ejemplo, san Ireneo pensaba que el paraíso original estaba en el tercer cielo. Creo que en el conjunto de la teología ha prevalecido la idea del substancial mantenimiento de lo que es el hombre en sus características fundamentales, y esto es para mi la razón más profunda.

SÍNTESIS DE LOS ELEMENTOS EXPUESTOS

Sólo en relación con la solidaridad en Jesús, tiene sentido hablar del pecado original. La gracia que el primer hombre ha recibido es la *gratia Christi*. Es para hacer visible como Jesús es significativo para todos nosotros, no sólo como criaturas (problema del sobrenatural) sino también como pecadores que tiene sentido todo el desarrollo histórico de esta doctrina. Se puede citar de nuevo la frase de Agustín en relación a los niños: *quomodo Chritus pro eis mortuus est si non sunt rei*. Se da entonces una universalidad que presupone la cooperación a la salvación, la libre aceptación. Jesús deja espacio, y es este dejar espacio de Jesús a la libertad humana, lo que abre la problemática del pecado y del pecado original, en esta conexión entre nosotros. En el momento en el que una libertad llamada a la mediación de gracia en el interior de Jesús no se realiza, entonces se crea este vacío, esta privación, esta ausencia que viene rellenada por esclavitud del pecado, por esclavitud bajo el diablo[72]. Todo lo que es la potencia del mal que entra en el hombre y en el mundo. Pero esto es la consecuencia de la ruptura de mediación, todo esto no es la primera palabra, es la segunda. La primera palabra es que Dios ha creado al hombre en la santidad y la justicia y lo ha llamado a ser transmisor de esta presencia suya siempre dentro de la única mediación de Jesús.

Pecado de los ángeles y pecado de los hombres

¿Qué conexión existe entre el pecado de los ángeles y pecado de los hombres? En el Génesis se presenta la serpiente aún sin identificarla con Satanás. Esta identificación se hace por primera vez en el libro de la Sabiduría (2, 24). La Biblia nos habla de esta tentación, y cuando los evangelios han pensado en las tentaciones de Jesús, se sabe ya que han repropuesto el tema de la tentación de Adán: Jesús nos libra precisamente al revés. Hay que afirmar, y esto es importante, que existe esta dimensión de la tentación. Permanece, no obstante, el hecho de que la esclavitud de la humanidad bajo el pecado, esta ausencia de mediación de gracia, este pecado inicial, se produce con el rechazo de la libertad humana. Lo que hace entrar el pecado en el mundo, no es la libertad en general, es la libertad humana. «Por un hombre ha entrado el pecado en el mundo, y mediante el

[72] Pueden verse las diferentes formulaciones que se encuentran en la Biblia.

pecado, la muerte», afirma Pablo. Es el rechazo humano el que hace entrar esta potencia de mal. La primera palabra es la gracia, mediación de gracia de Cristo.

Esta ausencia de mediación no se da hasta que el hombre no le deja espacio. Me parece que este es el dato bíblico fundamental, mantenido por otra parte, por toda la tradición de la Iglesia. A veces se oye alguna explicación en la que el pecado original es prácticamente el pecado de los ángeles. Me parece que esto no refleja con precisión los textos bíblicos. Es la libertad humana, con la tentación diabólica, el que hace entrar el pecado. Se trata de la ausencia de gracia que se coloca en el primer instante de la historia, en el momento inicial, puesto que sólo esto garantiza la universalidad de la que se ha hablado. Esta universalidad que no se mantiene ni defiende como un valor en sí misma, sino como la expresión de la significación de Cristo para cada hombre, también como Redentor.

Porque Jesús es al mismo tiempo la Cabeza de la humanidad y lo es en su vida concreta, muerto y resucitado. Él es el que recapitula el misterio del Padre también como Redentor, en la concreción de su vida histórica. Por eso el valor de la universalidad y también de esta historia de pecado, que, en mi opinión, se debe mantener. Por eso la formulación de los que hacen la teología dogmática de esta tesis. El hombre se encuentra dividido en sí mismo, por eso toda la vida humana, tanto individual como colectiva, presenta los caracteres de una dramática lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas (G 13). A la luz de la salvación que se nos ofrece en Cristo, la Escritura y la enseñanza de la Iglesia nos hacen descubrir el sentido profundo de esta experiencia. El hombre ha intentado conseguir desde el inicio de la historia su fin fuera de Dios. Por eso, toda persona que viene al mundo se encuentra bajo la esclavitud del pecado, aunque en un sentido análogo al de los pecados personales, y tiene necesidad de la redención de Cristo.

LA SEMEJANZA PERFECTA

Continuaremos manteniendo aquí la referencia a Cristo como central. Como no podemos tratar todos los problemas de la teología de la gracia, nos limitaremos a dos temas. En primer lugar el de la gracia creada en relación con la gracia increada, el problema de la «inhabitación». En segundo lugar, el tema más importante aún de la relación del hombre con Jesús; la plenitud del hombre en la filiación divina; el problema de las relaciones propias o apropiadas con las personas divinas. El sentido de la filiación divina es el punto que, en mi opinión, debe articular la teología de la gracia.

LA TRINIDAD Y LA GRACIA: LA «INHABITACIÓN»

1. Apuntes históricos

a) ***Patrística***

Que Dios habita en el hombre, y sobretodo que el Espíritu Santo habita en el hombre, es una cosa tan natural en el Nuevo Testamento y en la Patrística, que nadie puede dudar de ello. Tenemos una afirmación constante de que el Espíritu ha sido dado a los hombres, de que el Espíritu ha sido dado a la Iglesia, ha sido dado por Jesús, el Espíritu

entendido como don en toda la tradición patrística, y que llegará a la formulación tan bella de san Agustín, en la que «don» equivale casi al nombre personal del Espíritu Santo. Juan Pablo II, en *Dominum et vivificantem*, recogiendo esta tradición, dice que el Espíritu Santo es la «persona-don».

b) ***Pedro Lombardo***

¿Cómo se plantea el problema? En la historia de la teología, la relación entre el don del Espíritu en nosotros y nuestro ser en la gracia, y nuestro actuar como hombres justificados, se plantea desde el punto de vista especulativo, después de muchos siglos de posesión pacífica, con una famosísima frase de Pedro Lombardo: «El Espíritu Santo es la caridad con la cual nosotros amamos a Dios y al prójimo» [73]. Con esto, el principio prácticamente único e inmediato del amor, es el Espíritu que se nos ha dado. El inicio del capítulo quinto de la carta a los Romanos podría ser el texto en el que se inspirara esta afirmación del Lombardo: «El amor de Dios ha sido dado a nuestros corazones con el Espíritu Santo que hemos recibido» (*Rm* 5,5).

c) ***Santo Tomás***

Toda la gran Escolástica reaccionará contra esta afirmación, y en primer lugar santo Tomás. La reacción se produce porque esta afirmación deja en la penumbra el valor del sujeto humano. Esta reacción es, pues, justa. Queda claro que el Espíritu ama en nosotros, pero nosotros ¿amamos o no amamos? He aquí el problema que plantea la afirmación del Lombardo. Se plantea pues, el problema de la realidad del hombre justificado, el problema del sujeto humano. Santo Tomás ha explicado ampliamente[74] que la gracia santificante, en cuanto transformadora del hombre, precede a las virtudes. Sólo así se puede afirmar con certeza que soy yo quien ama, aún cuando lo haga sólo porque tengo la gracia. Esta gracia está causada en el hombre por la presencia del Espíritu: *Ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto*[75]; *gratia enim causatur in homine ex presentia divinitatis sicut lumen ere ex presentia solis. Principium gratia habitualis est Spiritus Sanctus qui secundum hoc dicitur mihi quod per caritatem inhabita*[76]. Por tanto, en Santo Tomás existe, a pesar de distanciarse de la doctrina del Lombardo, una clara afirmación del papel central del Espíritu al menos como concomitante, si no precedente, a la transformación interna del hombre: *Per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius*[77]. Tenemos pues, una postura muy equilibrada que, de hecho, en la Escolástica posterior cambiará un poco.

d) ***Escolástica***

---

[73] *Quae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum ac proximum tunc Spiritum Sanctum dicitur mihi vel dari nobis. I Sent.,* distinción 17, artículo 1. Véase en *PL (Migne)*, 191.

[74] *Summa theologiae I-II*, q. 110.

[75] *Summa theologiae* I, q. 43, a. 3. «El mismo don de la gracia viene del Espíritu Santo».

[76] *Summa theologiae* III, q. 7.

[77] «Recibimos antes el Espíritu Santo que sus dones».

Y la estructura de la transformación interna del hombre, en relación con la misma presencia de Dios, era más o menos la siguiente: primero la gracia como don, la transformación humana como condición de posibilidad de la misma presencia de Dios. Solamente si yo me transformo, si yo paso de ser pecador a ser justo, Dios puede venir a mi. Esto puede parecer una posición muy acertad, pero presenta una dificultad muy grande. Mi transformación no puede ser nunca un título para que Dios venga a mi, y por otra parte, si yo soy pecador, sólo Dios me puede transformar. Esa transformación la produce él mismo. Situando el primado en la inhabitación, Él presente en mi, entonces ¿la hace él solamente? ¿o la hace él con la simple causalidad eficiente, pero no con su presencia inmediata? Lo que Dios hace con su causalidad eficiente es siempre creado, lo que no hace él con su presencia inmediata es siempre por definición una criatura, ¿puede una criatura, por excelsa y grande sea o podamos imaginar, tener jamás un título para que Dios se haga presente? ¿Se salva la distancia entre el hombre y Dios de abajo hacia arriba?

Imaginemos este «abajo» tan bello como podamos: ¿no permanece siempre la distancia infinita? También vale pues, aquí, lo que vale para la salvación, lo que vale para la Encarnación: la distancia entre el hombre y Dios se salva siempre de arriba hacia abajo. Solamente el mismo Dios puede cambiar nuestro ser; solamente Dios mismo puede ser el elemento transformador profundo de nosotros con su misma presencia. Cualquier transformación no causada por él con su presencia, permanecería una realidad creada, y por tanto una realidad que no justificará nunca su presencia, que no puede ser nunca un título para su presencia. Solamente él, en la libertad del don, justifica su presencia. Por tanto, no ser transformados para que Dios pueda venir, sino presencia transformadora. En la última escolástica, la gracia creada se presentaba, no siempre en un modo bien justificado, como la razón de la presencia misma de Dios. La inhabitación significa una relación nueva con Dios, y esta relación se puede concebir sólo como fundada en un nuevo ser. Pero esto se puede cambiar tranquilamente. Así como Dios está en medio, el nuevo ser se puede fundar sólo en una nueva relación. ¿Cual es la noción prioritaria? En las relaciones infrahumanas, la relación se funda en nuestro propio ser, pero no así en nuestra relación con Dios. La relación que Dios quiere establecer con nosotros funda nuestra realidad. Esto viene del hecho que nuestro ser no es independiente de la relación con Dios, no cae fuera de la relación que Dios quiere establecer con nosotros.

e) ***Karl Rahner***

Con el artículo *Sobre del concepto escolástico de la gracia increada*[78], Karl Rahner ha cambiado, en un cierto sentido, la dirección de la teología. Hoy no encontraremos casi a ningún teólogo que defienda este primado de la gracia creada. Es Dios mismo quien funda la transformación humana, y no al revés. ¿Cuál ha sido la argumentación de Karl Rahner? También aquí, como en el problema del sobrenatural, hace falta mirar hacia la finalidad última del hombre, la visión beatífica. La sobrenaturalidad de la gracia se encuentra pues fundada en la sobrenaturalidad de la visión beatífica. Ahora bien, en la teología escolástica, dice Karl Rahner, ¿por qué la visión beatífica es posible? Es posible porque el llamado *lumen gloriae*, la presencia misma de Dios, entra en el beato, entra en el hombre salvado en el paraíso. Y este mismo *lumen gloriae* ejerce la función de la *species impresa*, que es la manera normal de conocer. Nosotros conocemos porque tenemos la *species* de lo que queremos conocer delante de nosotros. Lo que me permite conocer a

[78] *Escritos de teología* I, Madrid, Taurus, 1961, pp. 349-377.

Dios es su misma presencia en mi. Lo que me permite ver a Dios es el llamado *lumen gloriae*, que es su misma presencia en mi. Por tanto, si esto se da en la visión beatífica, y la gracia no tiene otro sentido que llevarnos a esta visión beatífica, debemos decir que existe una relación real entre la criatura y Dios, que no se funda en una mutación previa de la criatura, sino que se funda en la presencia misma de Dios. Es Dios quien con su presencia funda la mutación y no al revés.

======ooooooooooo======

DOS PUNTOS SOBRE LA GRACIA TENEMOS QUE TRATAR (Intentaremos mantener las dos cuestiones separadas, aunque en realidad, más que separadas, son distintas y en conexión muy íntima):

1º El primado de la gracia increada: la *inhabitación* misma de Dios en nosotros.

2º Nuestras relaciones diferenciadas con las personas divinas, lo que equivale a decir que consideramos como concepto central l de la teología de la gracia la noción de la **filiación**

LA TEOLOGÍA DE LA GRACIA (A PARTIR DE K. RAHNER)

En el desarrollo de la teología de la gracia ha jugado un papel importante el ensayo de K. Rahner "sobre el concepto escolástico de la gracia increada" al que ya hemos hecho referencia y ahora vamos a terminar.

Rahner no sólo se refiere a la tradición bíblica y patrística donde verdaderamente cuando se habla del don del don del Espíritu Santo se quiere decir cualquier cosa como por ejemplo la verdadera presencia del Padre, del Hijo en nosotros que nadie quiere negar pero con una articulación propia: la Biblia dice que Jesús ha mandado el Espíritu Santo, pero no dice nunca que el Espíritu Santo ha enviado a Jesús a nosotros (no nos referimos a la Encarnación en este momento), lo mismo ocurre con Jesús enviado por el Padre y no al contrario.

Estas afirmaciones tienen un valor y no son simplemente estadios primitivos de la teología como a veces, de un modo un poco ingenuo, se consideraba. Rahner retoma el tema también desde el punto de vista de la teología escolástica que había insistido en la importancia de la transformaciones interna del hombre, en la *gracia creada.* Rahner toma como punto de referencia el desarrollo de esta gracia creada que no es otro que el hombre llegue a la visión de Dios, visión como plenitud de aquella gracia.

Pero ¿qué ocurre en la visión? se pregunta Rahner. Sucede, ya en la escolástica, que sólo si Dios en su *lumen gloriae* viene a nosotros, sólo entonces podemos ver a Dios, nunca con nuestras fuerzas naturales, la visión sólo cabe hacerse si Dios llega a ser un principio intrínseco en nosotros (prescindimos de las cuestiones de la epistemología concreta de la escolástica que hoy quizá ya no son tan evidentes).

En resumen, el nudo de la cuestión es que el conocimiento de Dios se hace si Dios mismo llega a ser un principio dentro de mí, que Dios mismo esté presente en mí, la criatura sola no puede llegar a Dios si Dios no viene primero a nosotros. Hay por tanto una relación de la creatura con Dios que se funda en la misma presencia de Dios. No es que nosotros primero debamos ser buenos y después Dios pueda venir, no. Es Dios quien nos hace buenos, quien nos transforma: es su presencia transformante. No podemos aplicar a

Dios el esquema que aplicamos a nuestras relaciones personales que siempre se establece cuando dos personas ya existen, pero esto no vale para con Dios pues la relación de Dios con nosotros es *fundante* de nuestro ser, no es algo que se añade, ni accesorio o accidental a un ser ya establecido, sino que es una relación fundante de nuestro ser. Desde aquí podemos preguntarnos si en verdad un cambio en nuestro comportamiento (ser buenos) puede fundar una relación con Dios: ¿es un título suficiente para una relación con Dios? No, ninguna realidad creada, ni siquiera la gracia creada que por definición es una realidad creada, puede fundar una nueva relación con el Creador, sólo Él mismo. Es necesario dar el primado a la presencia misma de Dios. Esta teoría es hoy plenamente reconocida por todos en la teología católica.

K. Rahner ha desarrollado esto con su conocida teoría sobre la ***Causalidad formal*** *o cuasi-formal*. La realidad creada es el producto de una causalidad eficiente. Dios crea las cosas con su causalidad eficiente: Dios crea. Pero en el modelo de la causalidad eficiente la causa no es un momento intrínseco del ser creado, del ser causado, queda siempre fuera. El modelo de la causalidad formal (no olvidemos que se trata de "modelos", no podemos usar nunca estas palabras en un sentido unívoco, y Rahner es muy consciente de ello) la causa se convierte en principio constitutivo de la realidad causada. Dios que se da a sí mismo: la propia presencia divina, justamente diviniza al hombre, según la antigua tradición de los Padres Griegos. El hombre viene divinizado sin que esto comporte la pérdida de su identidad que es la de su realidad creada misma. La divinización es posible por que Dios mismo se convierte en un principio intrínseco a nosotros. Ninguna realidad creada puede divinizar: sólo Dios.

Sólo a través del don de su Espíritu, Dios se convierte en el principio de divinización. Es evidente que Dios permanece siendo Dios y por tanto no se trata de panteísmo. Es evidente que Dios es la causa transcendente, pero no menos llega a serlo el principio de nuestra divinización, sin Él no podemos ser divinizados. Permanece la transcendencia de Dios, permanece que el hombre continúa siendo hombre. No es panteísmo. Por esto Rahner habla no tanto de causalidad formal sino "cuasi-formal" (en sentido análogo no unívoco). Por tanto, recordemos, Dios mismo llega a ser en nosotros principio de nuestra transformación. No sólo el efecto de su causalidad eficiente, no es sólo que Dios crea, pues lo creado, por definición, no es sí mismo. Todo lo que es creado, por definición, no es Dios. Y, por tanto, sólo Dios mismo puede fundar una nueva relación con Él y ninguna otra realidad creada.

Dios ya presente en nosotros "garantiza" (así entre comillas pues todos podemos pecar y ser infieles a Dios durante el tiempo de nuestra vida) la continuidad en la ruptura que hay entre el momento de la vida presente y aquél de la vida futura. Tenemos ya las "primicias del Espíritu", la "prenda del Espíritu" según vocabulario paulino. Evidentemente la plenitud se encuentra en el más allá. S. Ireneo formulaba: "si ya ahora la gracia de la adopción nos hace hijos de Dios, ¿qué hará la plenitud del Espíritu cuando lleguemos a la plena imagen con Jesús, a la plenitud de imagen y semejanza?". Esta "prenda", esta "primicia" es ya una realidad: hay, por tanto, una continuidad. Por eso es necesario repetir que es Dios mismo el principio intrínseco de nuestra transformación y ningún otro, es lo que ocurre con el don del Espíritu. Prueba de esto es Gal 3, 1ss donde el Espíritu y la justificación están puestos completamente en correspondencia.

LA TRINIDAD Y LA GRACIA: LA INHABITACIÓN

¿Quién es este Dios que se nos hace presente? Es el Dios uno y trino. Con especial relieve en esta Trinidad.

Cuando domina el modelo de la causalidad eficiente: Dios crea en nosotros cualquier cosa, es normal la acentuación de la unidad de Dios. Así aparece en la tradición: Dios crea con su potencia que es común a las tres Personas. Pero el hecho de que estas creación va dirigida hacia la plenitud de la donación de Dios nos hace ser muy cautos sobre esto.

El NT conoce una diferenciación de las personas en la acción creadora: todo viene del Padre mediante el Hijo. Del Espíritu Santo en la obra de la creación el NT no habla, pero sí lo hacen los Padres muy pronto en sus escritos. S. Ireneo hablaba del Dios que hace las cosas con sus manos: el Verbo, el Espíritu, el Hijo y la Sabiduría. Por tanto, es un poco simple decir (como afirma la escolástica) que la causalidad eficiente viene sólo de Dios. No es menos cierto que en la creación, en el modelo de la causalidad eficiente predomina este efecto fuera de Dios, y es normal también que venga acentuado fuertemente esta acción de Dios en cuanto uno: una sola potencia, una sola energía, un solo principio de las creaturas, aunque sea diferenciado. Pero esta diferenciación no aparece en el hecho creador, aparece solamente en Cristo. Desde el momento, pues, en el que se pasa a un modelo de presencia misma, la cuestión se convierte en algo más grave. Dios mismo en nosotros como principio de nuestra transformación, como principio de nuestra divinización, el Dios que es Trino y Uno. El problema se coloca de modo diverso necesariamente. ¿Cuál es la relación que Dios establece con nosotros?

El problema de las relaciones propias o apropiadas con las personas divinas:

A veces es coloca entre paréntesis el problema trinitario. El mismo Rahner hace relación a la visión beatífica. Es verdad, dice, que en la visión beatífica las personas divinas vienen contempladas en sí mismas, aún como tales, en su mutua diferenciación. Si esto es posible es sólo porque Dios está presente en nosotros, entonces Dios debe estar ya presente en nosotros con esta diferenciación. Es una aproximación especulativa. En su artículo citado Rahner hace una distinción muy clara: una comunicación *de la* propia hipóstasis, se produce sólo en la unión hipostática de la Encarnación donde el Hijo comunica su propia hipóstasis a la naturaleza humana. Es un caso único. Pero no está excluido que haya comunicaciones *según* la propia hipóstasis, *según* las propiedades personales de las Personas divinas. Por tanto, repetimos, no comunicación *de la* propia hipóstasis, sino *según (secundum)* la propia hipóstasis. He aquí el modelo con el que debemos actuar. ¿Por qué no pensar que se trata de que haya relaciones propias con las Personas, y no simplemente lo que nos enseña la noción escolástica de "apropiación"?
["Apropiación": se apropia (con un modo impropio de hablar) al Padre la potencia, al Hijo la sabiduría, y al Espíritu Santo el amor. Sabemos que en Dios no hay más que una potencia, una sabiduría, un amor hacia nosotros. Pero estos diverso modos con los cuales Dios se avecina a nosotros y se avecina como Uno, nos recuerdan el modo que las Personas son *ad intra*, hacia dentro: el Padre principo de todo y, por tanto, al Padre viene apropiada la potencia: el mundo ha estado creado con poder. El Hijo viene de la Procesión por la vía intelectual, por la inteligencia, la especulación del Logos, entonces al Hijo le viene apropiada la sabiduría. El Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, entonces la Espíritu le viene apropiado el amor].

Esto es sólo un *modo de hablar* que hace relación a lo que es esta unidad con la cual Dios viene hacia nosotros y nos recuerda lo que son intratrinitariamente las propiedades de las Personas. Pero estas propiedades lo son intratrinitariamente y no extratrinitariamente. Por eso no hablamos de *propiedades* sino de *apropiaciones* cuando hablamos de lo que Dios hace en relación a nosotros. He aquí el esquema.

Tenemos el principio de S. Anselmo que el Concilio de Firenze ha hecho suyo: "*In Deum omnia unum sunt, ubi non obviat relationis opositio*" (en Dios todo es uno donde no obstaculiza la oposición de relación). Es un principio trinitario aceptado por un concilio y por la teología. Pero una cosa es este principio y otra son las aplicaciones que de este principio han sido hechas. De este principio el concilio de Firenze no dice nada de donde se encuentra esta "oposición de las relaciones", no dice para nada que esta "oposición de relaconesn" se encuentra sólo en Dios mismo, y que no tenga ningún reflejo en la historia de la salvación; esto *nunca* lo ha dicho el concilio de Firenze. Esta aplicación no ha sido hecha a nivel autoritativo, se trata de una *interpretación* y no del principio mismo.

Sí tenemos un caso en el que es evidente que Dios se comunica de un modo diferenciado: la Encarnación. Nadie ha dicho autoritativamente, siempre en modo privado (teológico), que éste sea el único caso en el que se encuentra esta diferenciación *ad extra*. Habrá que busquar, pues, ver las cosas desde el principio para no caer en lo que, por ejemplo, decía Santo Tomás en la *Suma Teológica* 3, 23: "cuando decimos Padre nuestro lo decimos a toda la Trinidad"; cuando en realidad, según el Evangelio, Jesús nos enseña a llamar Padre a su Padre (con esto no quiero criticar a Santo Tomás, sólo quiero hacer ver cómo un principio aplicado con una cierta rigidez lleva a conclusiones que nos hacen pensar no que sea falso el principio, que no lo es, sino que su aplicación lleva a la perplejidad y la duda).

La Biblia es clara. No se puede pensar que cuando se habla del Espíritu como Don, S. Pablo quiera decir: "es claro, se entiende que se habla de que el Espíritu viene dado, esto es una apropiación, en el fondo el Don son los tres igualmente", (quien quiera afirmar esto debe probarlo). Igualente cuando S. Agustín ha hecho toda su especulación trinitaria y ha llegado a la conclusión de que el nombre personal del Espíritu Santo es Don, siguiendo la tradición, por otra parte, anterior a él y ha formulado: el Padre y el Hijo son relativos, el Don ¿por qué también relativo? que esto quiere decir que sea para resolver el problema de los nombres relativos, está bien, pero el Padre y el Hijo son igualmente dones. Indudablemente S. Agustín no pesaba así. S. Agustín pensaba que hay una propiedad personal del Espíritu como Don. Y como él, han pensado así toda la tradición precedente y posterior.

Así pues, es necesario partir del hecho que la Biblia y la primitiva patrística nos han hablado de una articulación trinitaria que se refleja en el modo como Dios mismo se nos da, y que no quiere decir negar la unidad de Dios, sino que quiere decir acentuar que esta unidad es siempre la unidad de la Trinidad y no otra. La Trinidad es la Trinidad del Dios uno y no un triteísmo.

CRISTOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA GRACIA: LA FILIACION DIVINA

Partimos una vez más de Jesús. Para hablar de lo que es nuestra relación con Dios no basta partir simplemente de las relaciones intratrinitarias, no basta partir de las relaciones Padre-Hijo. Es preciso partir de nuestra relación con Jesús y la relación que

Dios tiene con Jesús, incluso en cuanto encarnado. Por tanto, la base de nuestra relación con Dios se establece a partir de la encarnación de Jesús. Y no en una visión simplemente de la Trinidad inmanente.

¿Por qué decimos esto? Es evidente en toda la tradición que: "el Hijo se ha hecho hombre para que nosotros podamos llegar a ser aquello que Él es", es el "*principio del trueque*" iniciado por S. Ireneo y repetido en la Patrística constantemente. Es claro que el fundamento se encuentra en la Encarnación. Habíamos dicho que no hay gracia que no sea de uno u otro modo gracia de Cristo. Este régimen abstracto de la gracia prescindiendo de la encarnación no tiene ninguna base positiva en la Iglesia ni en su tradición. Aquí hay una opción sistemática precedente con todo nuestro curso en el que hemos dedicado largas horas a la relación antropología-cristología. Volvamos a ello brevemente.

No es sólo que sea el Verbo el que da la plenitud del hombre, la plenitud es Jesús encarnado. Entonces hagamos alguna conexión entre protología y gracia, entre la inicial imagen y la perfecta semejanza. De la imagen inicial de la prefiguración de Cristo a la perfecta semejanza que, debe ser, por definición, plena configuración con Cristo, y con Cristo resucitado, por tanto la historia humana de Jesús tiene aquí un sentido esencial.

El segundo Adán, el Adán definitivo es el verdadero modelo del primero. Así pues, en Jesús está la plenitud del hombre. Si nuestra relación protológica se coloca, pues, en relación a la Encarnación, sólo con esta relación a la Encarnación existe esta relación con Dios, imagen de Dios. Sólo con relación explícita y clara a la Encarnación existe la plenitud del hombre, la plena semejanza, en conexión con aquello que era el diseño de Dios desde el principio. Nuestras opciones protológicas, si fundadas, y creo que están fundadas, nos dan ya el camino para nuestras opciones de dirección de salvación definitiva, de orientación escatológica sobre la gracia.

El hombre, inicialmente creado a imagen de Jesús que debía encarnarse alcanza la plenitud en la perfecta semejanza con Cristo. La gracia es Jesús en persona que comunica al hombre la propia vida. Hay una unidad de diseño en el Padre entre el primer y segundo momento. Es importante la Filiación del Verbo pero no basta. El Verbo nos hace partícipes de su filiación eterna por que se ha encarnado, encarnándose, asumiendo como suya su concreta humanidad y uniéndose a todos nosotros en un modo menos definido pero no por ello irreal. Por tanto, Filiación divina de Jesús y no solamente filiación divina del Verbo (no separadas, pero no sólo).

¿Por qué la preferencia de esta filiación divina de Jesús? Muchos son los títulos mesiánicos del NT. Es indudable que en la tradición de todos estos títulos uno ha tenido preferencia: ***Hijo***. Se encuentra también en el credo; también las formulaciones trinitarias dan preferencia a este título. ¿Por qué? porque es éste el que de un modo más evidente y más claro expresa la *identidad de Jesús*: su relación al Padre. Esta es la identidad de Jesús, no hay otra. El núcleo de la identidad de Jesús es esta relación al Padre. No es un añadido a su identidad, ***es*** su identidad, es lo que lo constituye absolutamente. Esta relación *única* lo constituye como ***Unigénito***. Así aparece en S. Juan: el Hijo Unigénito. También en otros textos del NT aparece claramente. Por ejemplo la invocación "Padre" es el modo con el cual Jesús se dirige a Dios, el modo con el cual habla de Dios y con el que invita a sus discípulos a llamar a Dios: Padre. (El padre nuestro).

Jesús que es el Hijo Unigénito, nos hace a nosotros también hijos, nos invita a decir Padre nuestro. Jesús que es el ***Unigénito*** en la Encarnación llega a ser ***Primogénito*** (Rom 8, 29: Jesús es el primogénito entre muchos hermanos). Nos encontramos ante una *paradoja* profunda. ¿Qué quiere decir que Jesús es el Unigénito y se hace en la Encarnación Primogénito? Quiere decir que Jesús nos comunica lo que de por sí es

incomunicable. Jesús nos hace partícipes de una relación con Dios que es por sí misma única, absoluta y excluyente (excluye cualquier modo de compartir al mismo nivel). Lo que es Jesús como Unigénito es claramente incompartible. Pero como el primero de los hermanos Jesús comparte lo que es imposible de compartir: he aquí la paradoja. Su condición de Hijo de Dios no es compartible y es incomunicable porque solamente Él, y no ninguno de nosotros, ha sido generado eternamente por el Padre. Esto claramente no es compartible.

¿Qué hace Jesús? ¿Cuál es el misterio de la autocomunicación de Dios? El camino de solución se encuentra en el Espíritu. Dios envió a su Hijo "cuando llegó la plenitud de los tiempos" (Gal 4, 4ss) para que nosotros "recibiéramos la filiación de adopción" y con esta noción de "OUIOCESIA" tomada del lenguaje jurídico del tiempo y significa "adoptar a alguno como hijo". Con ello Pablo no quiere subrayar la irrealidad de nuestra filiación, sino que el acento se encuentra en la ***condescendencia*** de Dios. (Importante esto de poner el acento donde debe ser puesto, cosa que no se hace siempre ni a menudo). Pablo no pone el acento sobre la adopción para decir "sí pero... no de verdad". El acento de la adopción es sí por condescendencia. Esto es así por el libre diseño del amor de Dios. Este es el acento. (La metáfora de la adopción se usa para subrayar la condescendencia).

"La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a vuestro corazón el Espíritu del Hijo que clama en vosotros Abbá"..." Por tanto el Espíritu es esa realidad que nos comunica lo incomunicable, que nos hace partícipes de aquello que es absolutamente único e irrepetible, lo que hace compartir lo no compartible. Jesús no puede hacer a ninguno de nosotros generado eternamente por el Padre, pero sí puede hacernos partícipes de su espíritu de filiación.

EL ESPIRITU SANTO Y EL HOMBRE EN CRISTO

¿Qué quiere decir el Espíritu de filiación? El espíritu nuevo de Jesús resucitado.
Pero ¿por qué Jesús ha dado el Espíritu?

- Porque Jesús en su vida mortal lo ha recibido.
- El Espíritu Santo es el principio dinámico del camino histórico del Verbo encarnado hacia el Padre.
- La Encarnación se produce por la obra del Espíritu.
- Jesús en el Jordán recibe la unción del Espíritu;
- "El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido..."
- Act 10: discurso de Pedro sobre la unción de Cristo;
- el Espíritu que impulsa a Jesús al desierto según los tres sinópticos;
- Hbr 9,14: Jesús que se ofrece al Padre en virtud del Espíritu eterno
- Lc 10: Jesús que exulta en el Espíritu;
- Jesús que en virtud del Espíritu Santo expulsa los demonios; (Mt habla del Espíritu; Lc del dedo de Dios);

Por tanto podemos concluir: Jesús ha recibido el Espíritu. Este Espíritu que según S. Ireneo debía habituarse en la Carne de Jesús a estar entre los hombre, debía ensayar a vivir entre los hombre que es el lugar donde el Espíritu reposa y se queda. Por tanto, el Espíritu de filiación es el principio histórico de la vida del Hijo de Dios hacia el Padre,

recibido en potencia en la Resurrección y comunicado como Espíritu de filiación. Como Espíritu *sellado* ("sigillato") por Jesús como dice S. Basilio. El Espíritu lleva el *sello* de aquél que lo da. Lleva el *carácter* de aquél que lo da.

El Espíritu de filiación, el Espíritu del Hijo, el que Jesús el Hijo ha recibido y que lo ha llevado a vivir su vida filial en la libre obediencia al Padre y en la entrega al Padre en la muerte y en la resurrección. Es este el Espíritu comunicado. S. Ireneo lo formula magistralmente: Jesús ha recibido el Espíritu "*ut de abundantia untionis eius nos percipientes salvaremur"* (para que nosotros fuéramos salvados en el recibir de la superabundancia de su Espíritu). El Espíritu en el don de la filiación lleva el sello de la humanidad de Jesús. Porque sólo de Jesús resucitado lo recibimos y este Espíritu ha habitado en la Carne de Jesús durante su vida mortal.

El Espíritu santo de filiación que recibimos donado por Jesús en su resurrección es aquel Espíritu que lleva el sello de la humanidad de Cristo. El mismo Espíritu que ha llevado a Jesús hacia el misterio Pascual, el que ha entregado al Padre, el que el Padre ha dado en abundancia y sobreabundancia en la resurrección.

U. von Balthasar utiliza una expresión teológicamente bella: habla de la *inversión trinitaria*, el orden de las personas es ***Padre-Hijo-Espíritu***. Así se manifiesta en la resurrección claramente, en el misterio pascual de Jesús. Durante el tiempo de la vida mortal de Jesús y también como consecuencia de su *kénosis* este orden se invierte y tenemos esta inversión económica en el tiempo de la vida mortal de Jesús: ***Padre-Espíritu-Hijo***. El Espíritu viene sobre Jesús. Que esta inversión trinitaria está en relación con este momento kenótico de la Encarnación es evidente por lo demás, pues este Espíritu viene sobre Jesús en cuanto hombre, en su humanidad (Jesús en cuanto Dios no tiene necesidad del Espíritu Santo, evidentemente). Los Padres han esto esta distinción claramente de Dios y hombre en Cristo.

En este Espíritu de filiación es donde el Espíritu alcanza y explicita todas sus virtualidades. Los Padres han hablado del Espíritu como DON, éste es el *nombre personal* del Espíritu. Este don se realiza en la Pascua, es decir, es en este momento cuando el Espíritu aparece en toda su virtualidad, en toda su riqueza y muestra lo que puede hacer en todos nosotros. Así se hace un principio interno en la vida del cristiano (por ejemplo cuando se recibe en el bautismo...)

En este momento pascual vemos, pues, lo que es el Espíritu santo que se revela en plenitud (así también en el misterio pascual se revela en plenitud quien es el Padre que hace resucitar, y quien es Jesús-Hijo Unigénito desde siempre) Manifestándose el Padre y el Hijo se manifiesta también quién es el Espíritu que nos hace hijos. Nos encontramos, pues en el momento de la plena revelación trinitaria de las tres Personas en su íntima conexión.

En el Espíritu de filiación participamos de aquella relación con el Padre que es propio de Jesús: llamamos a Dios Padre. S. Basilio dice: "el Espíritu llega a ser la voz de aquél que lo ha recibido", es el Espíritu que clama en nosotros "Abbá, Padre". Se podría añadir que esta voz del Espíritu es la de Jesús. El Espíritu nos lleva hacia Jesús, nos une a Él, nos hace compartir la relación que Jesús tiene con el Padre.

En el Espíritu ya no es contradictorio que el Unigénito sea Primogénito. Jesús que no puede comunicar su ser generado eternamente por el Padre, nos comunica el principio mediante el cual ha traído a la tierra su vida de Hijo. Unigénito y Primogénito es comunicable porque el Espíritu es el Don, porque siendo intratrinitariamente la unión del Padre y el Hijo es también la proyección hacia el exterior de esta unidad y este amor. (dejamos al lado el punto a desarrollar de la dimensión eclesiológica del Espíritu).

Relación con las Personas (que es una doctrina teológica no un dogma). De lo contrario toda esta economía fundada en la humanidad de Jesús no tendría ningún sentido. ¿Acaso es lícito poner el tema de la gracia en la relación del Padre y el Hijo poniendo entre paréntesis la vida humana de Jesús? Me parece que no es lícito, porque es precisamente esta Encarnación la que Dios siempre ha querido para comunicarnos su vida en la Trinidad inmanente. No podemos prescindir nunca de la *Trinidad económica*. Esta filiación divina de Jesús, dándose su identidad nos da la nuestra, explicando su identidad a través del don del Espíritu explica la nuestra. Estamos en conexión con aquello que decíamos en la reflexión protológica: el diseño originario del hombre en Cristo se realiza en la configuración con Jesús el Hijo en lo que llamamos la filiación divina que comporta como una dimensión esencial, y no simplemente un añadido, la ***fraternidad***.

La dimensión fraterna. Se habla muy a menudo de fraternidad. Este es el nombre cristiano de la relación entre nosotros. Esta relación tiene sólo un punto de referencia que se llama: Padre común. Sin este Padre común esta palabra se vuelve vacía e inconsistente. Sólo en la unidad del Padre tiene sentido la fraternidad. A esto nos abre Jesús el Unigénito-Primogénito. (Cfr. LG 7: lo mismo en la cabeza y en los miembros).

RESUMEN-SÍNTESIS FINAL

Relación propia con las Personas trinitarias. A esta conclusión sólo se llega si se *toma en serio la humanidad* de Jesús. El hecho de la Encarnación, de la unión única con la humanidad, determina la relación de todos nosotros con Dios. Entonces si las relaciones con Dios en Jesús son diferenciadas: Jesús es el Hijo y no el Padre o el Espíritu; es esta diferenciación la que viene a nosotros. Nosotros unidos a Jesús somos hijos, no de la Trinidad sino del Padre. Al compartir el Espíritu de Jesús somos hermanos del que es el

Unigénito. Esto no se puede alterar a voluntad o capricho. Hay un *orden* que es la de la Trinidad inmanente que se *refleja* en la Trinidad económica.

El punto aglutinante de la teología de la gracia debe ser el de la *filiación* porque nos muestra la relación con el Dios trino. A partir de ahí tiene sentido la recuperación de la gran doctrina de la *divinización*. Nuestro ser inscritos en la vida de Dios se encuentra en el compartir el papel de Cristo. Divinizados, pues, en cuanto hijos, y no al contrario. Pues es la humanidad en cuanto asumida por Jesús la que es principio de nuestra divinización. Además Jesús es, según el Credo, "genitum, non factum, consustantialem.." La generación funda la consustancialidad con el Padre, no al revés. Por tanto el hombre divinizado en cuanto hijo, partícipe de la vida de Jesús en el Espíritu Santo que es el espíritu de Jesús.

El Espíritu es la persona sin rostro, porque envía hacia Jesús, porque el Espíritu santo no quiere reproducir en nosotros su imagen sino la de Jesús. He aquí una explicación del porqué se ha olvidado al Espíritu Santo, equivocadamente por supuesto. Pues sin el Espíritu Santo nada de lo que hemos dicho se realiza.

La presencia de Dios es una presencia de tres, pero es una presencia *articulada* que se realiza sobre todo en el don del Espíritu Santo, que indudablemente lleva consigo al Padre y al Hijo, que nos lleva hacia el Padre y hacia el Hijo. El primado lo tiene aquél que es el Don, el que es personalmente Don. Por eso es necesario recuperar esta dimensión del Espíritu Santo sea en oriente como en occidente que en este punto concuerdan.

La noción de filiación, no cronológicamente, sino lógicamente, es previa a la de divinización. Esto ya lo han visto los Padres: "el Hijo de Dios se ha hecho lo que ya era, Hijo, para que nosotros llegáramos a ser hijos". Por ejemplo S. Basilio en *De Spirito Sancto* Cap. IX, 23 dice:

> *"por medio de Él, el espíritu reconociendo el ojo purificado demostrará en sí mismo la imagen de lo invisible en la beata contemplación de la imagen del Hijo, se verá la invisible belleza del arquetipo, el Padre. Por medio de Él se elevan los corazones, los débiles son tomados de la mano, los que progresan alcanzan la perfección, Él, iluminando aquellos que son purificados de toda mancha los vuelve espirituales por medio de la comunión con Él. Y como los cuerpos limpios y transparentes cuando un rayo los golpea se vuelven en sí mismos esplendentes y reflejan otro rayo, así las ánimas portadoras del Espíritu Santo son iluminadas por el Espíritu mismo y ellas mismas llegan a ser plenamente espirituales (divinas) y envían sobre los otros la gracia. De aquí:*
>
> *- el preconocimiento de las cosa futuras;*
>
> *- la comprensión de los misterios;*

- *la percepción de las cosas escondidas;*
- *la distribución de carismas;*
- *la ciudadanía celeste;*
- *la danza con los ángeles;*
- *la alegría sin fin;*
- *la permanencia en Dios;*
- *la semejanza con Dios;*
- *el cumplimiento de los deseos de llegar a Dios."*

* * * * * * * *

Hemos intentado ver el camino que va *de la imagen a la perfecta semejanza*. Si esta imagen es desde el principio Jesús, la perfecta semejanza no puede ser otra que la plena conformación con Jesús. ¿en qué? en lo que lo constituye en su ser personal, lo que le constituye como Hijo que es simplemente su relación al Padre. Por ello la noción de ***filiación*** puede ser la noción aglutinante de lo que llamamos *teología de la gracia*.

AL TRABAJO REALIZADO POR LOS COMPAÑEROS DEL 93-94
AÑADIMOS ALGUNOS RESUMENES

EL HOMBRE IMAGEN DE DIOS
LA RELACION ENTRE CRISTOLOGIA Y ANTROPOLOGIA.

ANALISIS CRÍTICO DE DIVERSOS MODELOS RECIENTES:

K. BARTH

Resumiendo, el pensamiento de K.Barth puede sintetizarse así:

1º.- Del mismo modo que por la Palabra de Dios, por Cristo viene exclusivamente determinado quien es Dios, idénticamente, qué cosa sea el hombre viene determinado sólo por la Palabra de Dios, por Cristo. Sólo a partir de Jesús sabemos quién es el hombre, como sólo a partir de Jesús sabemos quién es Dios.

2º.- En la manifestación en Cristo de quién es el hombre encontramos un juicio sobre el hombre mismo. Jesús juzga al hombre: por su revelación podemos conocer qué hay en nosotros de verdaderamente humano y de inhumano.

3º.- La relación con Cristo determina el ser del hombre. No existe una esencia natural del hombre, sino una historia que Jesús inicia y en la que nosotros nos insertamos.

4º.- El hombre real es aquél que existe con Cristo, con Aquél que no es completamente igual a él. (De una parte, Jesús comparte nuestra condición. De otra, posee una diferencia fundamental con respecto a nosotros: Él es igual a Dios). La existencia de este nexo con Jesús supone en el hombre la imposibilidad ontológica del pecado.

5º.- La creación existe sólo a partir del presupuesto intrínseco de la salvación. La creación, por el contrario, es sólo presupuesto extrínseco de la salvación.

K.Barth ha tenido una gran influencia en la teología protestante y católica (piénsese, por ejemplo, en von Balthasar).

OBSERVACIONES CRÍTICAS al pensamiento de K.Barth.

1º.- *Teología de la Creación*.

Balthasar: "se puede fundar el cristocentrismo en un modo tan radical como lo hace Barth, *sin caer en su reducción*". La crítica a la "reducción cristológica" no significa crítica al critocentrismo.

El orden de la Creación no se puede deducir de la Revelación. Los contenidos de la Creación poseen una relativa autonomía. Dios habla también en la Creación.

Todo lo que tiene una realidad autónoma (relativamente autónoma), tiene su fundamento último en Cristo y está dirigido hacia Él. Pero esto, obviamente, no supone que sea Cristo quien haya de decirnos el contenido de la realidad creatural. También de la realidad creatural podemos aprender algo de lo que Dios nos dice. Revelación muy imperfecta y elemental, pero no despreciable.

"Recapitular", en su significado bíblico, es hacer que todo tenga a Cristo por cabeza. Cristo da a cada cosa su sentido más profundo. Pero eso no quiere decir reducción o absorción en Cristo de la realidad de las cosas. Es preciso dar su espacio propio al orden de la Creación, la Alianza es el fundamento de la Creación, su presupuesto intrínseco, pero no su forma ni su contenido.

2º.- *Antropología.*

Es claro que sabemos quién somos gracias a la fe, gracias a Jesús. Sin embargo, esta fe no puede ser irracional. La revelación presupone la razón que la acoge responsablemente. Momento de libertad en el cual el hombre se apropia de aquello que Dios le ofrece en Jesucristo.

La creatura no viene establecida en el momento de la Revelación, la gracia es gracia para la naturaleza, la cual ha sido creada por Dios en orden a su salvación, pero que posee también contenidos propios.

Jesús ha debido reproponer un camino inverso al recorrido por Adán. En cierto modo, Jesús, que es el objetivo de todo, se ha acomodado un poco a aquello que el hombre ha hecho, reproponiéndolo, retomándolo desde el principio.

Siendo necesaria la cooperación del hombre a la salvación, es posible también su rechazo.

3º.- *Escatología.*

Se llega a una solución de apocatástasis, una libertad que se realiza sólo en el bien, pero que no es libertad verdadera sin la posibilidad de elección del mal.

No pueden descuidarse, pues, las diversas dimensiones de Cristo. Cristo es Palabra de Dios. Pero también es respuesta humana a Dios. Cristo es fin de la Creación y su mediador, pero también sostiene el ser de esta Creación. Cristo recapitula en sí mismo todo aquello que no es Él, pero lo hace en el respeto a su consistencia creatural.

K. RAHNER.
La cristología como principio y fin de la antropología.

Las premisas eran dos: espíritu y materia, no como dos realidades opuestas, sino como unidas entre sí; la materia llega a la plenitud de sí misma en el espíritu humano que es el hombre. Unidad, pues, de todo lo creado y unidad entre los hombres; lo que ocurre en la libertad de uno tiene un valor para la libertad de los demás: historia común de las libertades. Con estas premisas K. Rahner puede establecer la idea *desde abajo* de un Salvador Absoluto que sea la libertad plenamente lograda, dando sentido a todas las demás libertades, y a todo el cosmos, en cuanto esta libertad se da en una realidad espiritual no separada de la realidad material. Unidad en la diferenciación entre espíritu y materia; nunca oposición. Ahora bien, como idea límite se puede hablar de que Dios se une al hombre y así el cosmos único (espíritu y materia) alcanza la plenitud en cuanto que el que lo ha creado se convierte en parte y dimensión de este cosmos. Rahner afirma explícitamente que no quiere seguir el discurso de Theilard de Chardin. La razón es que en Theilard aparece el problema de la necesidad de la Encarnación. Rahner no quiere entrar en la discusión de este punto y afirma que esta plenitud del cosmos será siempre un acto de gracia, nunca un producto de la evolución. Es una plenitud intrínseca, pero que viene siempre de la gracia. Una vez realizado este proceso *hacia lo alto*, Rahner invierte el sentido e inicia su discurso *desde lo alto* hacia lo bajo. Punto de partida: Jn 1,14, texto clásico escriturístico de la cristología descendente. También aquí combina elementos descendentes y ascedentes. Elemento descendente: el Hijo se ha hecho hombre, debía ser el Hijo, dada la conexión intrínseca entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. Por tanto, es insuficiente decir *uno de la Trinidad se ha hecho hombre*. Retomamos la antigua idea patrística: existe correspondencia entre la Encarnación y el hecho de que el Hijo sea el elemento de visibilización, elemento de salida de sí, que tiene Dios en sí mismo. Esta Palabra se hace hombre. ¿Qué es el hombre? Se adopta de nuevo la perspectiva *desde abajo*. El hombre es la correspondencia hacia Dios, apertura radical hacia Dios. Por eso, la unión hipostática es la realización de la humanidad; momento en el que la realidad humana se convierte en la realidad humana del mismo Dios. La Palabra hecha hombre, el *hacerse* de Dios. Hacerse no en el sentido de que El no sea Dios, sino capacidad de salir de Sí por amor y de cambiar en el otro, en la humanidad, porque el único sujeto es la Persona del Hijo. Se afirma, pues, la posibilidad que Dios tiene de salir de Sí, en el hacerse, que muestra en la Encarnación la capacidad de crear una realidad para asumirla (*ipsa asumptione creatur*). Desde el momento culminante que es la Encarnación, en el que hace propia la realidad creatural, surge un principio fundamental de Teología de la creación: la realidad creada es un vehículo posible de la autocomunicación de Dios. Realidad que Dios crea para poderse expresar. En la Encarnación encontramos el punto

máximo de la creación. La Encarnación abre a una nueva teología de la creación y, por tanto, del hombre. Consecuentemente, ¿quién es el hombre? Aquel que surge cuando Dios quiere ser no-Dios, cuando Dios quiere expresarse en la creaturalidad. Lo cual ocurre en Jesús. En nosotros se da en otra medida; nosotros no somos el Hijo de Dios, pero existimos porque estamos llamados a ser hermanos de Jesús.

¿qué ocurre cuando se hace de la unión hipostática la clave para interpretar la creación? Sucede que la inmediatez de Dios no se da nunca en perjuicio de la criatura. La cercanía de Dios no mengüa nunca la realidad creatural; la cercanía de Dios, por el contrario, da plenitud a la realidad creatural. La creatura es más ella misma cuanto más se acerca a Dios. Pensad a la luz de este principio de teología de la creación algunas consecuencias antropológicas profundas. Señalo algunas: las controversias durante siglos entre gracia y libertad, cuando en el horizonte mental aparece que si hay más gracia hay menos libertad humana y si hay más libertad humana hay menos gracia. Si todas estas disputas hubieran tenido una visión cristológica clara habrían visto que en Jesús la presencia radical de Dios crea y suscita la perfección humana; de modo que a más gracia más libertad. Lo cual es netamente paulino: *ubi Spiritus Dei, ibi libertas*. La presencia de Dios no anula nunca a la criatura, sino que la promueve.

Observaciones

1. *Cristología ascendente y cristología descendente: ¿armonizadas?.*

Va constantemente de lo alto a lo bajo y viceversa.

¿Toma suficientemente en serio la novedad radical de Jesús? Si Jesús es sólo la respuesta a las preguntas humanas, si es la plenitud del deseo humano, ¿no es, sin embargo, esto y mucho más?

Repetidas veces Rahner mismo afirma que esta deducción es imposible. Lo que él quiere hacer es, a posteriori, una vez que es cristiano, mostrar que esta realidad no es totalmente extraña al ser del hombre; a veces parece existir una correspondencia muy exacta entre la pregunta y la respuesta;

Deseable una mayor acentuación de la novedad radical de Cristo; novedad no sólo en cuanto al hecho, sino también en cuanto a los contenidos.

He aquí la Revelación del Misterio, prestablecido desde antes de la creación del mundo (Ef 1,3). Se trata, pues, de una novedad gnoseológica, novedad en el conocimiento de un Misterio *prestablecido* por Dios antes de la creación del mundo. Novedad que el hombre no puede imaginar, aunque una vez descubierta, descubre en ella el sentido profundo de su vida.

2.- *Insuficiente reflexión trinitaria.*

La articulación trinitaria, entre el Hijo y el Espíritu, hubiera ayudado a hacer ver que lo que ocurre en Jesús de modo único es participable y que la inmediatez de Dios se da siempre por medio del Mediador

W. KASPER: La determinación del hombre en Cristo.

Esta exposición de Kaper se hace en dos momentos. Si en un primer momento él está muy forzado por la crítica y llega a la afirmación un poco fuerte: la cristología es una determinación de la antropología, después debe cambiar de registro y debe hacer ver que esta 'una' determinación no es indiferente a la esencia misma del hombre, sino que es la que corresponde a aquella naturaleza, que si es verdad que no puede de por sí llegar nunca a esta plenitud, no menos está siempre abierta a esta plenitud: gratia perficit naturam. Y así en Cristo la naturaleza humana no adquiere simplemente una determinación, sino 'la' determinación. ¿Por qué la idea de esta apertura tan grande de la naturaleza humana tan grande de modo que Jesús sólo sea 'una' determinación es una idea que puede ser peligrosa? Aquí debemos distinguir dos niveles de afirmaciones: está el nivel del conocimiento y está el nivel de la revelación. Aquí (nivel de conocimiento) toda la acentuación de la novedad de Jesús es justa. Pero si esta novedad gnoseológica que hace referencia al orden de nuestro conocimiento de la realidad divina se quiere trasponer al momento ontológico diciendo: si como esto es nuevo, indeducible, entonces no hay una ligazón ontológica, entonces el problema en que se cae puede ser muy grave.

Kasper ha insistido fuertemente sobre la novedad sin olvidar la profunda ligazón, si bien las formulaciones iniciales, quizás por ser demasiado polémicas y críticas hacia Rahner, llevan a una consecuencia que él mismo autor, Kasper, ha 'desdicho' en un modo indirecto en las afirmaciones que hemos visto.

Artículo: **"Cristología y antropología".**

Tres puntos fundamentales (cf. 282-284):

1. La cristología presupone la antropología. La cristología presupone el hombre como un sujeto libre, presupone el hombre capaz de escuchar, de responder, presupone la libertad creatural, presupone que el hombre se deja convencer por el mensaje de Cristo (la conversión no viene forzada). La cristología, sin embargo, no es una determinación extrínseca, es una determinación intrínseca. La teonomía no es heteronomía porque la relación del hombre con Dios, esta regla divina, teonomía, se encuentra profundamente anclada en el ser humano.

2. Al ser del hombre pertenece la novedad. La cristología presupone el hombre como un ser abierto a la novedad y, por esto, esta novedad de Cristo, a la cual el hombre se orienta. En esta apertura a la novedad encuentra sitio Cristo, que es siempre una novedad más grande, donde viene determinado lo que es el hombre.

3. (el más importante) La determinación cristológica del hombre es, al mismo tiempo, plenitud del hombre, pero, también al mismo tiempo, crisis (en el sentido original de juicio) de la determinación que el hombre ha querido darse a sí mismo. Jesús es juicio. Jesús nos muestra hasta qué punto quien está lejos de él peca, nos muestra cómo el hombre queriéndose determinar si él, está en contradicción consigo mismo.

La novedad más importante en Kasper es la introducción del elemento histórico. Por tanto, una mayor reserva en lo que respecta a la deduccción trascendental. Quien es el hombre aparece en Jesús, y ésto lo dice la historia, no es deducible trascendentalmente.

Kasper mismo ha matizado su primera afirmación: la cristología es sólo una determinación. La cristología es la determinación auténtica lo cual es expresado claramente en la tercera afirmación: la cristología es juicio. En esta posición de Kasper, debemos decirlo, no es clarificada la relación con la creación. Kasper lo ha insinuado, pero no lo ha desarrollado. Un desarrollo explícito sobre la relación creación-redención falta (una teología de la creación). Queda como novedad el valor de la historia, el valor de la historia para determinar lo que el hombre es.

W. PANNENBERG: De Adán a Cristo.

El cristianismo ha mostrado que la concepción cristiana del hombre se alcanza en plenitud en Jesús y que, por lo tanto, el inicio no es la perfección, que tampoco hay una idea abstracta, perfecta sino que la perfección se encuentra en la concreción histórica de Jesús. La perfección es sólo una destinación futura, no es algo alcanzado. La historia es la apertura a una destinación no realizada todavía. Sólo en Cristo encontramos esta conclusión.

La fe es lo que da razón profundamente de lo que existe. Porque el logos es Jesús, porque la razón del universo es Jesús. La verdadera razón es, 'en el fondo', la fe. No hay por tanto una esencia del hombre abstracta; hay una destinación del hombre en Jesús. ¿Qué es el hombre?: Jesús. Pannenberg se sirve mucho de Ireneo.

¿En qué sentido es Jesús la plenitud del hombre?: "La determinación del hombre a la comunión con Dios que se funda en su creación a imagen de Dios, no puede quedar externa al desarrollo real de la vida del hombre. No es algo extrínseco el hecho de que sólo en Jesús se hace visible esta imagen. Si fuera así, si se tratase de una simple determinación extrínseca entonces esto significaría que el Creador no ha conseguido dar forma en su obra a su designio". El designio que él tiene debe ser carne de la criatura, realidad en la criatura.

La redención no es sólo la liberación del extravío del pecado, sino la realización en Jesús de la determinación del hombre como criatura.

Sólo a partir de Jesús sabemos qué es el hombre. la gratuidad de la encarnación no quita que sea el designio último de Dios sobre el hombre. Y no la idea oriental veterotestamentaria del paraiso y no la esencia suprahistórica, sino la realización histórica en Jesús del designio de Dios sobre el hombre.

La teología funcional y la ontológica no son contrapuestas, no son incompatibles. la salvación nos demuestra el sentido de nuestro ser. en la filiación.

Articulación trinitaria más profunda.

Sólo la unión con Dios de Jesús nos abre a nuestra filiación en el Espíritu Santo, nos abre a nuestra plena personalizacion. Los hombres somos constituidos como personas por Dios Padre en nuestro ser en relación con él, de frente a él, en la participación a la filiación divina de Jesús.

LA NOCION CRISTOLOGICA DE PERSONA
H.U. von Balthasar.

Sentido pleno de la palabra persona que hemos estudiado, según este primer sentido, el hombre es un ser espiritual, esto viene reconocido, pero no sólo esto sino que a esto hay que añadir la riqueza plena del término. ¿Cuando aparece aquí la plena personalización, la plena cualidad personal?. Cuando el sujeto espiritual se identifica con la misión, cuando recibe la misión de Cristo. Esto ocurre sobre todo en la Iglesia, comunidad interpersonal por excelencia, pero no se puede excluir que esto ocurra también fuera, porque el ámbito de Cristo no conoce fronteras y por lo tanto también fuera de este ámbito que es la Iglesia, se encuentra el ámbito de la Iglesia. Todos son personalizados, no negativamente redimidos, en cuanto liberados del pecado. Parece que esta personalización él la pone en relación con la semejanza, con la plena configuración según Cristo que tiene como fundamento la imagen, dada en la creación, y entre esta imagen y semejanza hay una relación intrínseca, no solo yuxtaposición o relación extrínseca.

Dios realmente ha creado a los hombres para poderlos personalizar en Cristo, él no tiene ningún interés para crear, sino para personalizar. Crea para personalizar, crea al sujeto espiritual en vista a esta misión personalizante, la creación para la salvación, la creación insertada en el ámbito de la salvación, en la verdadera cooperación humana.

Después de haber hablado de la preexistencia de Cristo, de la predestinación de Cristo según Pablo, viene el tercer punto mediación universal de Jesús en la creación, en relación con la preexistencia, con la predestinación. Si la predestinación, viene dicha de Jesús en el N.T. y cuando digo Jesús subrayamos el Hijo encarnado . Si la preexistencia viene afirmada de este Jesús, este Jesús, no la preexistencia de la encarnación, sino de Jesús, aquel que preexiste es el que vendrá, el que tiene esa predestinación de Dios desde el inicio, es el que se encarnará. Coherentemente con este principio aquel del que se dice que es el mediador universal de la creación es también el encarnado. Y aquí la base exegética es sólida. Ninguno hoy seguiría la interpretación Alejandrina del Dios invisible. La imagen del Hijo primogénito como referida al logos preexistente. Ninguno seguiría hoy esta linea.

Pablo se refiere a Jesús encarnado, no pone entre paréntesis a Jesús, la mediación de la creación no es sólo del Logos es de Jesús, si es así la mediación universal no sólo del Logos sino de Cristo, del encarnado, dice que todos las cosas a causa de esta creación podrían ser creadas mediante Cristo, que llamamos en visión de la plenitud en el segundo adan, la mediación del Cristo encarnado afirma esto, que la creación llega a la plenitud en el segundo Adan, esto vale sobre todo para el hombre, y esto claro se ve sólo en la aparición de Jesús, en la certeza de que Jesús lleva a término su misión. Pero él es esta

plenitud, este plenificador, el que lleva la plenitud a causa de su ser creador, y aquí vemos como Balthasar reprende la idea de Pannenberg que hace una semana estudiamos, recordamos que dijimos que Dios creador no puede no poner en el interior de su obra su diseño, sino no sería el verdadero creador, por lo tanto desde el primer momento hay esta dimesión de disegno cristológica en el hombre, inserto en ello.

Balthasar afirma lo mismo pero desde otra perspectiva. No simplemente desde la perspectiva de Dios creador sino de la perspectiva de Jesús mediador, por lo tanto, quien se inserta en la creación es Jesús mismo como mediador de la creación, sólo como creador puede llevar la creación a cumplimiento. Ninguna otra instancia sino su función de creador lo puede insertar en la plenitud. ¿Cual es la razón? La razón es que si no es así no podría hacer la plenitud desde el interior sino simplemente pondría un sello desde fuera a aquello que viene creado, sino hay esta correspondencia entre salvación y creación, Jesús solamente pondría un sello a algo que ha venido desde fuera, desde otra instancia. Jesús es el plenificador, solo como creador, lleva a la plenitud al mundo en cuanto es mediador, todo ha sido creado por el Padre mediante Jesús. Sólo desde este punto de vista Jesús puede llevar las cosas a término sólo en cuanto creador, en cuanto mediador, sólo así el sello no viene de fuera. No podemos caer en la reducción cristológica que ve la realidad creada sólo fundada en una realidad de gracia y redención "previa". En Dios no hay ni antes ni después. El afirma rápidamente en nosotros sí hay antes y después. Nosotros siendo conscientes de la impropiedad debemos decir que la finalidad de la primera intención es lo que primero en orden a la función pero lo último en orden a la ejecución. Lo que yo quiero hacer es lo que tengo en la cabeza, pero es lo último que se realiza lo otro son medios, entonces es lo primero en el orden de función y lo último en orden de ejecución. Dios ha creado un sujeto natural no divino como posible receptor de la transición.

SINTESIS CONCLUSIVA:

Cristo se desvela, plenamente, a sí mismo al hombre; Jesús en la definición del hombre.

Un primer punto: hay una unidad de diseño en Cristo.

No hay otro hombre sino aquel que tiene en Cristo su destino, hay una unidad de diseño en Cristo. *Rahner*: El hombre es aquel ser que surge cuando Dios quiere salir de sí mismo.

¿Qué quiere decir para la antropología y cristología cristiana que un hombre será el Hijo encarnado? El hombre es o surge cuando Dios decide expresarse en la realidad creatural. El N.T. no aclara el problema de la relación protológica entre el hombre y Cristo.

Balthasar: ¿Esta determinación cristológica que es clara y se encuentra en el N.T. es algo extrínseco al diseño original o responde al diseño original?. *Panneberg*: ¿Sería Dios realmente el creador si no hubiera podido poner su diseño en su obra, si permanece extrínseco en su obra? O esta determinación escatológica responde a la protología o es algo de extrínseco al hombre. Debe haber ya en la determinación creatural algo que lleva a esta plenitud, y por lo tanto la linea asiática, africana: cuando Dios creaba pensaba en Dios encarnado.

Pannenberg: el camino que lleva del primer Adan al segundo no es un camino pacífico no es un camino lineal, está el pecado en el medio. Este segundo Adan vuelve a su puesto lo que el hombre ha cambiado y falsificado de su propio ser.

Jesús no es extrínseco al hombre en la creación si no lo es en la salvación.

Segundo punto: novedad. La novedad de Jesús.

En Jesús se ha manifestado lo que Dios sabía pero que los hombres no lo sabían, la unidad del diseño de Dios y la novedad de Cristo encuentran claramente una conciliación, una explicación unitaria en el N.T. Una unidad del diseño de Dios en Cristo que es completamente compatible con un progreso en la revelación, con la novedad del conocimiento.

Ireneo en *Adversus haereses 5 y en Demonstratio E.* ha formulado así: "Desde el inicio se decía que el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios pero no se sabía que quería decir esta formulación".

Tercer punto: consistencia del ser humano.

Jesús ha asumido la naturaleza humana. Se ha hecho uno de nosotros, sin quitarnos el verdadero sentido de nuestro ser. Es verdad que todo está inserto en el orden de la salvación, pero es igualmente verdad que tal orden de la salvación no se deduce del orden

creatural. El hecho de definir al hombre a partir de Cristo no nos quita nada a nosotros, nos da a nosotros esta autonomía de la realidad creada, nos da a nosotros esta importancia de la libertad.

Hay una consistencia creatural. Naturalmente no quiere decir que esto esté al margen de la gracia, no tiene existencia fuera de la gracia, pero dentro tiene una consistencia propia, y por esto no todas las obras del pecador son pecado y por esto el hombre debe colaborar en la justificación La fe no es objeto de una deducción racional, pero tiene el momento de la racionalidad, no es irracional.

Así el hombre es libre no a pesar de su creación en Cristo, sino a causa de la creación en Cristo. Libertad humana que puede llevar al hombre a la posibilidad de la perdición. aquí debemos ser cautos, con toda esperanza de que esta posibilidad no se realiza.

Ultimo punto. La cristología como juicio último de la antropología.

El hombre ha podido determinarse a sí mismo contra el diseño de Dios, contra su ser más profundo. Juicio discriminatorio a la luz de este amor de esta salvación.

¿Es un juicio extrínseco o intrínseco? ¿Por qué Jesús puede juzgar? la cristología es juicio de la antropología no sólo porque el hombre es libre sino porque Cristo es el diseño último y primero, porque él es la determinación, porque el que se ha determinado contra Jesús se ha puesto en contradicción contra sí mismo, la dimensión de juicio en cierto sentido recoge los otros elementos, recoge los elementos de la novedad de Cristo.

-la unidad de diseño,
-libertad humana
-en Jesús aparece la unidad del hombre.
-Jesús verdadero criterio del hombre

Otro resumén de:

K. RAHNER:

La cristología como principio y fin de la antropología.

0. Método

-desde abajo: el hombre puede descubrir una determinación apriórica para recibir la palabra de Dios.

-desde arriba: el hombre como aquel que ha sido creado para ser hermano de Jesús.

* La cristología es la antropología que se trasciende a símisma. La antropología es una cristología incompleta.

* No pretende deducir lo qué es Cristo a partir del hombre, sino reflexionar sobre las condiciones de posibilidad en el hombre de la realidad Cristo.

+ No sigue la linea de Teilhard de Chardin.

1. Premisas.

-unidad de espíritu y materia:

+materia: dimensión de lo preestablecido.

+espíritu: nuestra capacidad de autodeterminación. Referencia a Dios.

+teoría de la autotrascendencia: HOMINIZACIÓN, materia con capacidad dada por Dios de autotrascenderse a sí misma, llega a reflexionar sobre ella misma. El cosmos se autotrasciende en el hombre y sobre todo en la ENCARNACIÓN, momento culminante de la historia cósmica.

-historia común de las libertades:

-La unión hipostática tiene repercusiones para todos.

2. La idea del "salvador absoluto": aquella personalidad histórica en la cual la autocomunicación de Dios se produce en un efecto para todos porque es aceptada humanamente en la historia común de las libertades.

-la libertad conseguida:

+la historia a partir de esto alcanza una dirección irreversible.

-que da un sentido a toda la historia:

+libertad plena (de Cristo) que le da una dirección irreversible, aunque esta continúa, y por eso las libertades son reversibles.

+la autotrascendencia del mundo material alcanza aquí gratuitamente su momento más elevado.

+Dios se ha hecho mundo, en el que nosotros estamos inseridos. Creación y encarnación son dos momentos diversos pero unidos de automanifestación y autovaciamiento de Dios.

+Dios se manifiesta en la kénosis, la creación es un inicio y la encarnación su momento culminante, ambas intimamente unidas.

3. La unión hipostática como "momento" de gracia para todos.

-a todo hombre se le ofrece la trascendencia hacia Dios si no se cierra.

-la unión de Dios con todo hombre es real, pero no es la UH.

-radical valor soteriológico de la UH Lo que acontece en Jesús viene prometido en la gracia y en la gloria a todos los sujetos espirituales.

-la UH incluye la respuesta de la libertad humana en la humanidad de Jesús.

-observaciones: pgs. 63-65.

4. La encarnación de Dios: Jn 1,14.

-la "Palabra" de Dios: sabemos que Dios es trino a través de su hacerse hombre. TEc = TIn: le encarnación reponde al ser profundo de Dios. Nos manifiesta quién es el hombre y quién es el Logos.

-hecha "hombre":

+El hombre es indefinible, referimento absoluto a Dios, que es el Misterio por excelencia. El resto de los misterios lo son por referencia a Él. En la HU hipostática la humanidad de Jesús llega al puto máximo de sí misma.

+POTENCIA OBEDIENCIAL: capacidad de recibir en nosotros a Dios. El hombre no tiene, sino que "es" PO, constituye el centro de lo que es el hombre. Capacidad de ser asumido en la UH, que sólo se da en Jesús, que provoca la gracia y después la gloria.

*Falta la REFLEXIÓN TRINITARIA: esta inmediatez de la presencia de Dios se se produce siempre por medio del único Mediador, y se hace presente en nosotros por el Espíritu.

-El "hacerse" de Dios: no pierde la condición divina.

+INMUTABILIDAD: se debe partir de la economía salvífica para descubrir la realidad divina.

+Quien cambia es Jesús. Sin perder la plenitud, se despoja de sí mismo, con lo que surge lo otro como su propia realidad.

+Dios crea para asumir. El hombre es capacidad de ser asumido por Dios.

+La creación es la GRAMÁTICA que Dios establece para poder comunicar y expresar. La creación es presupuesto de la Encarnación.

-La "Palabra" se hace hombre:

+una creación sin encarnación es pensable, pero no sin la posibilidad de la Encarnación..

+Dios establece al otro fuera de sí en correspondencia gratuita con la alteridad que existe en Él mismo.

+tres pasos: 1) alteridad en Dios, 2) alteridad creatural como asumida y hecha propia, 3) posibilidad fuera de sí en la creación.

-el hombre, la "cifra" de Dios:

+el hombre es lo que surge cuando Dios quiere hacerse creatura, cuando Dios quiere expresarse en el otro. El hombre es la ABREVIATURA de Dios.

+el hobre es un posible hermano de Jesús. La Antr. es la Crist. deficiente.

+la encarnación da sentido a la realidad creatural.